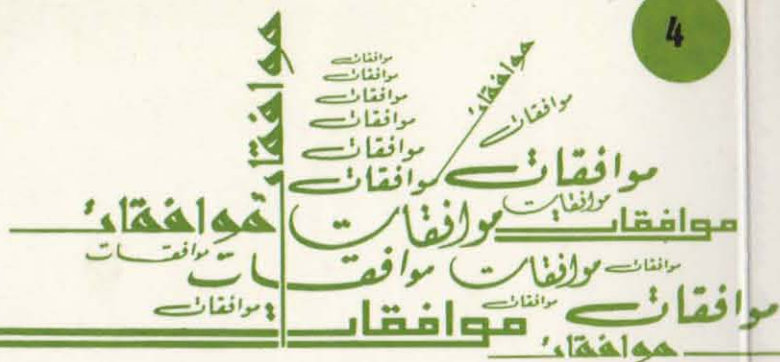
4



الإسلام والحداثة

عبد المجيد الشرفي

الدار التونسية للنشر

ISBN 9973-12-154-6 (ج 4)
9973-12-140-6

عبد المجيد الشرفي

الإسلام والحداثة

الطّبعة الثانيّة

الدار التونسية للنشر

الإهداء

إلى فتيات تونس وشبانها

عسى هذا الكتاب يساعدهم على شحذ ملكة

التمييز وعلى الوعي الصحيح بمشاكل الحاضر

والمستقبل في ضوء تجارب الماضي القريب

فاتحة

نود تنبيه القارىء إلى نقطتين :

أولا :

أن هذا الكتاب كان في الأصل دروسا ألقيت على طلبة المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمر سنة 1987 في إطار وحدة مشاغل المفكرين العرب المحدثين، ثم أدخلنا على تلك الدروس بعض التنقيح والزيادة وأحلنا على مراجع صدرت منذ ذلك التاريخ، ولكننا أبقينا على الهيكل العام لعملنا. وبما أن الجمهور المقصود بهذا العمل يتكوّن من أساتذة التعليم الثانوي المباشرين فقد كان من الطبيعي أن نكتفي في كثير من الأحيان بالتلميح السريع وأن لا نحلل إلا ما تدعو الحاجة إلى تحليله خلافا لما يكون عليه الأمر لو كان الجمهور من الطلبة المبتدئين أو وضع الكتاب منذ البداية للقراء غير المختصين. وأملنا رغم ذلك أن يستفيد منه القارىء حين يقرؤه قراءة متأنّية ويستعين بما أحلنا عليه من المصادر والمراجع وبما أثبتناه من النصوص المختارة، وأن لا يكون الإيجاز مخلا بتأدية الغرض الذي رمناه.

ثانيا :

أن المنهج الذي توخيناه في هذا الكتاب منهج غير مألوف بكثرة في الدراسات العربية أو الأجنبية المتعلقة بقضايا الاسلام. ذلك أن الدارسين العرب كثيرا ما يتحولون إلى طرف في القضايا التي يطرحونها بينما حرصنا حرصا شديدا على محاولة تفهم مختلف المواقف دون تحامل أو انحياز. أما الدارسون الأجانب فبحوثهم في الغالب وصفية وهم غير معنيين مباشرة بالظواهر التي يدرسونها بينما اعتبرنا أن تطبيق مناهج العلوم الإنسانية لا يعفينا من التقييم ومن إنارة السبل بقدر الطاقة. وهي المعادلة الصعبة التي نرجو أن نكون وفقنا فيها.

عبد المجيد الشرفي

تونس، ديسمبر 1989

المقدمة

كيف يمكن تناول موضوع في هذا الاتساع في عدد محدود من الدروس ؟ وهل يمكن الإتيان بجديد بالنسبة الى ما يزخر به عالم المطبوعات من المؤلفات التي تهتم بالإسلام، بشكل أو بآخر، في مختلف اللغات ؟ وهل من سبيل إلى إثبات جدوى البحث العلمي والمقاربة العقلانية في ميدان يرى كل مسلم نفسه مؤهلا للخوض فيه، ولو كان نصيبه من الثقافة الدينية محدودا أو كان مقتصرا على حفظ ما جاء في بعض الكتب القديمة وترديد ما ورد علي لسان أصحاب الدعوات الحديثة رغم ما يتسم به في الغالب من إسقاط معيب وتبسيط مخل ؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تفرض علينا توضيح إشكالية المسألة ووضع بعض المعالم المنهجية التي من شأنها أن تعيننا على رفع ما عسى أن يكتنف القضية من لبس :

أولا : ما هو الإسلام ؟

سؤال بسيط في ظاهره، ولو ألقيته على أول شخص يعترضك لقال لك بدون تردد : هو أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. ثم قد يقودك البحث والتعمق إلى أبعاد وتحديدات أخرى تتضمن فيما تتضمن الإيمان قولا باللسان وإخلاصا بالقلب وعملا بالجوارح [1]، وتتكفل كتب علم الكلام بتوضيح محتوى هذا الإيمان وما يشمله من مباحث كالنبوة وكلام الله وأسمائه وصفاته والقضاء والقدر والبعث[2] مثلما تهتم كتب الفقه ببيان كيفية إقامة الشعائر — من صلاة وزكاة وصوم وحج، وقد يضاف إليها الجهاد — وأحكام المعاملات[3]، وتختص كتب أصول الفقه بشرح

1 — انظر مثلا رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تونس، د.ت ؛ ص ص 19-20.

2 — انظر على سبيل المثال : — الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، مثلا ط. دمشق، بيروت، 1401/1981؛
— الماتريدي، كتاب التوحيد، بيروت، 1970؛
— القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، طبع منه 14 ج بالقاهرة؛
— عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، استانبول، 1346/1928؛
— القاضي أبو يعلى، كتاب المعتمد في أصول الدين، بيروت، 1974؛
— الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مثلا ط. بيروت، 1388/1969.

3 — يوجد عرض لأهم كتب الفقه في كتابي :
— محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الرباط — فاس، تونس، 1345-1349/1926-1931، 4 ج؛
— محمد يوسف موسى، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، القاهرة 1954-1956، 3 ج.

طريقة استنباط تلك الأحكام الدينية[4].

كذا يعرّف الإسلام عادة في نطاق العلوم الإسلامية التقليدية، إلا أن النظرة التاريخية والظواهرية تقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على الإسلام وتؤدي بنا إلى تجاوز النظرة التقليدية الضيقة.

نلاحظ أولا أن الإسلام ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات «الوحي النبوي» **(Révélations prophétiques)** في مقابل «الديانات الصوفية» **(Religions mystiques)**[5]. فهو إذن من هذا المنظور يشترك مع اليهودية والمسيحية في الإيمان بأن الله الواحد والمفارق قد تدخّل في التاريخ البشري وخاطب الناس عن طريق الأنبياء. ويترتب بالخصوص عن

---

4 — انظر بالخصوص :
— الشافعي، الرسالة، ط 2، القاهرة، 1979/1359؛
— ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 8 ج في مجلدين، القاهرة، د.ت.؛
— الغزالي، المستصفى في علم الأصول، 2 ج، بيروت، د.ت. (مصورة عن ط بولاق 1325 هـ)؛
— الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 4 ج، بيروت، د.ت.

5 — انظر في هذا المجال : R.C. Zœhner, Inde, Israël, Islam : religions mystiques et révélations prophétiques, Paris, 1965.
ومن آخر ما صدر عن «الديانات الصوفية» العرضان اللذان قدمهما كل من H. Von Stietencron و H. Bechert عن الديانات الهندوكية والبوذية في كتاب : H. Küng, Le Christianisme et les religions du monde, Paris. 1986.

الاشتراك في هذه الخاصية تشابه في المشاكل التي تعترض الضمير الديني الموحِّد، بحيث لا يسوغ لنا البتةالخوض في المشاغل الإسلامية وكأنها بمعزل عن المشاغل التي هزّت وتهزّ الدينين الآخرين، بدون أن يعني ذلك طبعا تماثلا تاما في طبيعة المشاكل المطروحة.

ونلاحظ ثانيا أن الإسلام هو دين نحو المليار من البشر[6] موزعين في القارات الخمس، وأن أتباعه ينتسبون في أغلبهم إلى ما يسمى بالعالم الثالث، أي إلى أكثر مناطق العالم تخلفا في الميادين الاقتصادية والعلمية والتقنية والصحية والتربوية. ولا يخفى ما للتخلف في حقول المدنية الحديثة عموما من انعكاس في المستوى الفكري والسياسي وحتى الأخلاقي.

كما أن العرب يمثلون اليوم أقلية من بين المسلمين (نحو المائة وخمسين مليونا فقط) بينما تنتمي الأغلبية إلى أجناس وقوميات ولغات وحضارات مختلفة بل متباينة قد تخوّل الحديث عن «إسلام آسيوي» وآخر «زنجي» في مقابل «الإسلام العربي»، نظرا إلى تعدد الحساسيات الدينية بتعدد العوامل البيئية والتاريخية، رغم ما يجمع المسلمين، من جهة أخرى، من العوامل التي تجعل منهم أمة واحدة[7].

---

6 — انظر مثلا : Ali Merad, L'Islam contemporain, Coll. que sais-je ?, n° 2195, Paris, 1984, pp. 108-109.

7 — سنقتصر في هذه الدراسة على رصد الفكر الإسلامي العربي دون غيره. ولئن كان عدد من المفكرين المسلمين غير العرب قد كتبوا بالعربية

وعلى صعيد آخر يجدر الانتباه إلى أن عبارة «إسلام» تعني، بالإضافة الى مدلولها المعجمي الخالص، مستويات ثلاثة يؤدي عدم التمييز بينها إلى كثير من الالتباس وسوء التفاهم، وهي :

1) الإسلام باعتباره مجموعة من القيم التي نص عليها القرآن. وهذه القيم الدينية والأخلاقية وإن اشتملت على مبادىء تشترك فيها كل الأديان (تحريم القتل والسرقة والكذب والزنا، حب الخير للآخرين، إعانة الضعيف والمحتاج ...) فإنها تؤكد على بعض الأبعاد دون أخرى. فالمحبة مثلا قيمة موجودة في القرآن ولكنها ليست محورية فيه كما هو الشأن في المسيحية بينما يركّز على الرحمة تركيزا لا نعثر على شبيه به في الكتب المقدسة الأخرى[8]. وهي قبل كل شيء قيم وجودية أي أنها تضفي معنى على

أو ترجمت آثارهم إليها وأثروا في حركة الفكر الإسلامي في البلاد العربية من أمثال محمد إقبال (ت 1938) وأبي الأعلى المودودي (ت 1979) وأبي الحسن الندوي، فإن هناك عددا أكبر من المفكرين الذين اقتصر تأثيرهم على منطقتهم الجغرافية والثقافية ولا يكاد القارىء العربي يعرف عنهم شيئا، من أمثال السيد أحمد خان (ت 1898) وتلميذه ممتاز علي (صاحب كتاب عن حقوق المرأة، لاهور، 1898) وأبي الكلام أزاد (ت 1958) في الهند، وبديع الزمان سعيد نورسي (ت 1960) في تركيا، ومحمد عيسى أنشاري (ت 1969) في أندونيسيا، بالإضافة إلى ممثلي الفكر الشيعي في إيران بالخصوص.

8 — ارجع في هذا المجال إلى مادة «ر ح م» في : محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، طبعات عديدة.

الحياة وتوفّر حلا لمعضلات المبدإ والمصير. فهي من هذا الوجه قيم خالدة تتجاوز الظرف الذي بُلّغت فيه إلى الناس ويحصل معها التجاوب عبر الزمان والمكان، وهي تمثل بعبارة أخرى جوهر الإسلام وما جاء من أجله من التوحيد والهداية.

إلا أن القرآن لم يحتو على هذه القيم مجرّدة فحسب وإنما احتوى إلى جانبها على العديد من القصص المقصود بها الاعتبار وعلى توجيهات في حل القضايا العملية التي تعترض المسلم في حياته الاجتماعية وبالخصوص ما يتعلق بالحياة العائلية وبأسس المعاملات الاقتصادية. والآيات التي تخص هذه التوجيهات هي التي عرفت بآيات الأحكام.

إن هذا المستوى الأول من الإسلام ــ ولْنسمه المستوى القرآني[9] ــ ليس فقط المستوى المشترك بين المسلمين كافة وإنما هو كذلك مستوى ذو وظيفة مرجعية هامة جدا، أي أن طريقة فهمه وتأويله تكيّف إلى مدى بعيد السلوك الذي يسعى إلى الوفاء للتعاليم الإسلامية، وتحدد بالتالي المستوى الثاني من الإسلام.

2) المستوى الثاني هو إذن مستوى الممارسة التاريخية. فلقد أصبح المسلمون منذ انقطاع الوحي يعيشون ما يسمى بـ «الوضع التأويلي» (Situation herméneutique). وأدّى هذا

9 ــ يسميه علي أومليل الإسلام المعياري في كتابه : الإصلاحية العربية

الوضع إلى قيام مؤسسات غايتها تطبيق الدين في مختلف أوجه الحياة، مثلما أدى إلى نشوء نمط متميّز من المعرفة هو ما عرف بالعلوم الإسلامية. ويتعين في هذا الصدد إبداء الملاحظات التالية :

أ ـــ إن أجيالا عديدة متعاقبة من المسلمين كانت تعتقد جازم الاعتقاد أن هذا الإنتاج المادي والمعنوي ليس إنتاجا حضاريا وثقافيا إسلاميا فحسب وإنما هو الإنتاج الإسلامي بأتم معنى الكلمة، ومعنى ذلك أنها لم تكن واعية بالمسافة التي تفصل بالضرورة التطبيق التاريخي لقيم ما عن تلك القيم ذاتها، كما لم يخامرها الشك في أن النص القرآني قد يقتضي غير ما فهمته منه.

ب ـــ إن سرعة انتشار الإسلام إثر حركة الفتوح أدت إلى دخول عناصر بشرية مختلفة في الدين الجديد، ولم يكن هناك مناص من أن تحمل هذه العناصر معها عند دخولها عقائد وحساسيات ونظرة إلى العالم تختلف عما كان سائدا عند العرب عامة وعند المسلمين الأولين خاصة، فتؤثر بذلك في توجيه الممارسة الإسلامية وتترك بصماتها على المؤسسات التي اضطر المسلمون إلى استحداثها بصفة تدريجية[10]،

---

10 ـــ انظر أنموذجا من النظرة التقليدية إلى هذه الظاهرة والنافية لأثر العوامل التاريخية في نشأة المؤسسات الإسلامية في : عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، بيروت، د.ت؛ 2 ج.

مستوحين من التقاليد العربية السابقة للإسلام ومن نظم الفرس والروم وغيرهم.

ج ــ إن العديد من المواقف التي وقفها العلماء المسلمون كانت متأثرة بالوضع السياسي السائد، وكثيرا ما كان الحكام يوعزون بها بصفة مباشرة أو غير مباشرة لتبرير سلوكهم وصبغه بصبغة الشرعية الدينية. وبصفة عامة ورغم التناقض الجليّ في مواطن عديدة بين مصلحة الحكام ومصلحة علماء الدين[11]، فقد كان يوجد تضامن عضوي بين الطرفين لانتسابهما إلى نفس الفئة الاجتماعية المستأثرة بالمعرفة والنفوذ في حين تقصى عنهما النساء والعبيد والعامة، أي أوفر الأصناف الاجتماعية عددا.

د ــ لعب رجال الدين من فقهاء ومحدّثين ومفسرين ومتكلمين دور السلطة الكنسية المحددة للإيمان القويم والمشهّرة بالمخالفين[12]. وقد أوكلوا لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله وأسبغوا على آرائهم ومقالاتهم صفة القداسة، فاعتبروا مثلا القوانين التي سنوها أحكاما إلهية حجتهم في ذلك أنها أحكام شرعية لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية وبالأخص من القرآن والسنة النبوية وانعقد عليها الإجماع.

---

11 ــ انظر مثلا ترجمتي البهلول بن راشد وسحنون في : محمد الطالبي، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس، 1968.

12 ــ من أشهر الأمثلة على ذلك ما فعله علماء الدين بالحلاج وابن شنبوذ وابن رشد والسهروردي.

هـ ــ إن تواصل السنة الثقافية الإسلامية على نفس النمط تقريبا حتى عصر النهضة العربية الحديثة وخلال فترات الازدهار الحضاري والانحطاط على السواء مردّه أساسا إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغيّر بصفة جذرية إلا بظهور الحضارة الصناعية وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي، فحل الوعي التاريخي محل الضمير الأسطوري وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه الملاحظات أنه لا حرج من إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقييم، وأن القداسة التي أضفاها عليها الزمن ينبغي أن لا تحجب طبيعتها البشرية وبالتالي ما تتسم به، بحكم بشريتها، من نقص ومحدودية وحتى من زيغ وانحراف عن المبادىء التي أرادت أن تكون لها وفية. وهكذا يتسنى وضع «الإسلام» التاريخي بأكمله موضع التساؤل من حيث هو جملة المؤسسات التي عرفتها الدول المتعاقبة التي حكمت الأمة الإسلامية (خلافة أو إمامة، وزارة، إمارة، قضاء، مظالم، حسبة، الخ) والتراث الذي أنتجه المفسرون والمحدّثون والمتكلمون والفقهاء والمفتون والوعاظ والمؤرخون وغيرهم.

3) أما المستوى الثالث من الإسلام فيتعلق بالبعد الفردي في الإيمان. وغني عن القول أن عملية الاستبطان للقيم

والمبادىء الإسلامية تتأثر بالشخصية الأساسية والشخصية الفردية معا. لذا تختلف عقيدة المتصوفة عن عقيدة الفلاسفة أو الفقهاء مثلا، وفي نطاق كل صنف من هؤلاء يختلف إيمان كل متصوف وكل فيلسوف وكل فقيه عن نظيره. وإذا كانت عبارة «إيمان العجائز» تعني الإيمان البسيط الذي لا يعتري صاحبه الشك، فإن عنصر البداهة الذي يتميز به والذي هو علامة الاندماج الاجتماعي الناجح لا يتوفر لدى جميع الناس في جميع الظروف والأعمار والمستويات الذهنية، مما يجعل الإسلام في هذا المستوى مستعصيا على التّحليل والتّصنيف، ولا يسع الباحث إزاءه إلّا متابعة آثاره وتبيّن مدى الثراء الذي يمكن أن يحدثه الدين في النفوس على اختلاف أمزجتها ومشاربها، وكيف يكون بحثا قلقا عند بعضهم وتسليما مطمئنا عند آخرين، ومصدر معاناة عند صنف وبلسما شافيا عند آخر، ومزيجا متفاوتا من هذه المواقف بكل الفروق الممكنة والدرجات حسب شخصية المؤمن الذاتية وثقافته وبيئته.

وإن البحث في الإسلام في مستوياته الثلاثة المتميزة سيكون لا محالة منقوصا إن هو اقتصر على دراسة الإنتاج الديني ولم يول مظاهر التدين الاجتماعية ما تستحق من العناية. وهكذا يعسر إهمال الميادين التي يهتم بها علم الاجتماع الديني الحديث والتي تبرز الإسلام الحيّ والمعيش في الواقع المجتمعي لا إسلام الكتب والعلماء والمنظّرين، الإسلام كما هو لا الإسلام المثالي. ولنضرب لذلك مثلين :

ـــ في ميدان الإرث ينص القرآن على أن ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾[13]، ويجمع الفقهاء على أن للمرأة حرية التصرف في مالها وليس عليها أن تنفق على زوجها وأسرتها. هذا في المستوى النظري وما يبرزه الأدب التمجيدي الحديث ويلح عليه ويتباهى به. لكن ماذا كان حظ المرأة المسلمة في الواقع من الإرث ؟ وهل كانت تتصرف فعلا في نصيبها المساوي لنصف نصيب أخيها ؟ الجواب طبعا في نظامي الوقف والوصية، وفي «تنازل» المرأة عن نصيبها مقابل تجهيزها للزواج، وفي شتى أنواع الضغط الاجتماعي والتحيل والتغرير، وبالخصوص في شيوع الجهل بين النساء وحصرهن في البيوت ومنعهن من المشاركة في الحياة العامة خوف الفتنة عند اختلاطهن بالرجال، وبالتالي حرمانهن من الوعي بحقوقهن ومن إمكانية المطالبة بها والدفاع عنها.

ـــ الختان غير مذكور في القرآن، ولئن اعتبره الشافعي واجبا فإنه سنة فقط عند مالك. ورغم اهتمام كتب الفقه بجزئيات العبادات فإنها في العادة لا توليه إلا مكانا ثانويا جدا[14]، أما في الضمير الإسلامي فإنه يحتل مكانة مركزية، فيعتبر علامة على الإسلام ولا يتصور مسلم غير مختتن البتة سواء نشأ في وسط إسلامي أو اعتنق الإسلام في كهولته أو

---

13 ـــ النساء 176/4.

14 ـــ انظر فصل «ختان» في دائرة المعارف الإسلامية (د.م.إ.)، ط 2، V/20-23 (A.J. Wensinck) (بالفرنسية).

شيخوخته[15]، بل إن الخفض للنساء شائع في بعض البلاد العربية كمصر والسودان ويبرّر تبريرا دينيا[16]. وهو مثال بليغ في الدلالة على المسافة التي تفصل النظرية عن التطبيق.

وهكذا تكتسي مظاهر التدين أهمية بالغة، فلا يجوز بحال الإعراض عن دراسة الكيفية التي تمارس بها الطقوس[17] والاحتفالات الدينية ــ الاجتماعية في العيدين والمولد النبوي وعاشوراء ورأس السنة الهجرية ورمضان، الخ، وكذلك بمناسبة الولادة والختان والزواج والموت، وغيرها من الظواهر الشائعة كزيارة القبور والطرق الصوفية والتقرب بالأولياء والصالحين وحتى كتابة الرسائل إلى أضرحتهم توسّلا إليهم في حالات الفقر والبطالة والعقم وما إليها[18].

ومن المؤسف أن القارىء لا يكاد يجد في المكتبة العربية الدراسات الاجتماعية الجادة في هذا المجال على غرار ما يجده القارىء الفرنسي في «أرشيف علم اجتماع الأديان» (Archives de sociologie des religions) من منشورات المركز

---

15 ــ انظر في هذا المجال أطروحتنا : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، تونس، 1986، ص 439.

16 ــ انظر فصل «خفض» في د.م.إ.، ط 2، IV/946-947 (بالفرنسية)، وهو عند الفقهاء «مكرمة» فحسب وليس سنة كالختان.

17 ــ قارن مثلا بين أهمية الصلاة والصوم في المشرق والمغرب العربيين.

18 ــ يمثل كتاب سيد عويس، رسائل إلى الإمام الشافعي، القاهرة، 1978، دراسة متميزة في هذا المجال، ويتبيّن منها بالخصوص أن هذه الظاهرة تشمل مختلف الفئات الاجتماعية والمستويات التعليمية.

الوطني [الفرنسي] للبحث العلمي (CNRS) أو القارىء الانقليزي في «مجلة الدراسة العلمية للدين» (Journal for the Scientific Study of Religion) التي تصدرها في الولايات المتحدة الأميركية الجمعية المهتمة بهذه الدراسة[19]. وحتى بعض العناوين المغرية لا تضيف ــ رغم قشرتها العلمية ــ شيئا يذكر إلى معرفة الإسلام المعيش، بل لعلها تعمق البلبلة في نفوس القراء الذين يثقون بها[20].

ونظرا إلى هذه الاعتبارات فإننا سنكون مضطرين إلى الاعتماد على نماذج ممثلة من الإنتاج الفكري فيما يخص

---

19 ــ انظر مثلا الدراسات التي نشرتها هذه الجمعية (Society for the Scientific study of Religion) سنة 1985 بعنوان : The Sacred in a secular age في مطابع جامعة كاليفورنيا وجمعها Philip E. Hammond. وانظر كذلك أعمال الجمعية الأمريكية لدراسة الدين (American Society for the Study of Religion).

20 ــ انظر أنموذجا ..نا لهذه الدراسات «الاجتماعية» في : د. زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الديني، القاهرة، د.ت. (1982 ؟). فهو يقول مثلا في تعريف علم الاجتماع الديني إنه «علم وصفي تقريري يرمي إلى دراسة المجتمعات الدينية (من نظم وظواهر وعبادات وطقوس دينية) دراسة علمية تحليلية لبيان ما هو كائن وليس لبيان ما ينبغي أن يكون» (ص 41)، ولكنه لم ينفك، في أثناء فصول كتابه كلها، يناقض هذا التعريف، بل إنه ناقضه منذ الفقرة الأولى من مقدمته حين اعتبر «الهدف الرئيسي لهذا العلم» توطيد وتدعيم الاتجاه نحو الوحدة الدينية الاجتماعية بين سكان الكرة الأرضية على أساس دعوة الناس إلى اعتناق الدين الذي ارتضاه الخالق الأعظم لعباده لكي تقبل عباداتهم ويكون مصيرهم الجنة» ! (ص 3). والكتاب علاوة على ذلك محشو بالأخطاء المنهجية الشنيعة التي لا يتسع المجال لبيانها.

عددا من المواضيع التي شغلت المفكرين العرب المحدثين ونحن واعون بأنها لا تمثل مشاغل المسلمين إلا بصفة جزئية ومحدودة بل مشوّهة أحيانا، وأن مجالات هامة بأكملها في «الإسلام الحي» لا تجد في هذه الآثار الفكرية إلا أصداء باهتة، مما يحملنا على تقديم تحاليل ونتائج مؤقتة لا تدّعي الصحة المطلقة ولا الشمولية.

ثانيا : الحداثة

هو مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي[21]. ولا بدّ قبل محاولة وصف هذه الخصائص المشتركة من التذكير بأن عملية التغيير نحو هذه الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإن كانت تمد جذورها في التاريخ بحيث يمكن تتبع إرهاصاتها في تحوّل الطرق التجارية العالمية في السنوات الألف الميلادية وفي ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعا لذلك التحول، وفي انتشار الفلسفة الرشدية في أوروبا، وفي أثر الاتصال بالمشرق العربي إبان الحروب الصليبية، وفي التزايد السكاني، وفي اكتشاف أمريكا وتدفق الخيرات من المستعمرات، وفي انتشار الطباعة وشيوع القراءة، وفي حركة

---

21 ــ ارجع في هذا المجال إلى H. Lefebvre, Introduction à la Modernité, Paris, 1962 وقد عرّب منه كاظم جهاد فصل : «Qu'est-ce que la Modernité» بعنوان «ما الحداثة ؟»، بيروت، 1983.

الإصلاح البروتستاني والنهضة الأوروبية القائمة على الاستيحاء من التراث اليوناني والروماني والتخلص من ربقة الكنيسة، وفي غيرها من العوامل، فإنها لم تتحقق إلا منذ القرن السابع عشر م ؛ وهو ما جعل التحديث مرادفا للمحاولات الرامية إلى تحقيق تلك النماذج الغربية أساسا، بكل ما ينشأ عن استيراد أنماط أجنبية من مشاكل وردود فعل.

ولعل أهم ما يميّز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها، بخلاف المجتمعات التقليدية، على الابتكار والتغيير[22]، وتوفيرها مناخا ملائما لتراكم الخيرات والمعارف معا، مما يحدث بدوره تولدها بعضها عن بعض، أي عدم الحاجة إلى الاستيراد أو هضم ما يستورد عند الاقتضاء وصهره بسرعة ضمن البنى الفكرية والمادية الموجودة نظرا إلى ما فيها من استعداد لاستيعاب الجديد واحتوائه. على أن التحولات السريعة في المجتمعات الحديثة تؤدي هي ذاتها إلى إفراز تلك المجتمعات للغريب والطريف الذي ينضاف إلى غير المعهود

---

(22) انتبه قاسم أمين (1863ــ1908) إلى هذه الخاصية فقال في كتابه «المرأة الجديدة» : «إن التغيير عندهم [أي الأوروبيين] هو قانون تقدمهم. ومن ألقى نظرة عامة في تاريخهم من قرن واحد يجد أنهم غيروا كل شيء عندهم، غيروا حكومتهم ولغتهم وعلومهم وفنونهم وقوانينهم وملابسهم وعاداتهم، وأن كل ما وصلت إليه هذه الأمور معرّض الآن لانتقاد الباحثين منهم ومهدد بالتغيير والتبديل من وقت إلى آخر»، ضمن الأعمال الكاملة، بيروت 1976، ص 220.

المتوفر عن طريق وسائل الإعلام المتطورة التي تمتلكها والتي تغطي الكرة الأرضية بأكملها. كما أن هذه التحولات لا تجعل الحاضر مختلفا عن الماضي فحسب ولكنها ترسّخ كذلك قابلية التغيير، فيسود الاعتقاد بأن المستقبل سيكون بالضرورة مختلفا عن الحاضر. ومن ثَم يصبح تعلم المعارف الجديدة أمرا يفرض نفسه على جميع الفئات الاجتماعية وفي جميع الأعمار بكل الوسائل الممكنة، إذ يقتحم الجديد وغير المكرر مختلف مجالات الحياة اقتحاما كما هو الشأن مثلا في شيوع الإعلامية في الصناعة والإدارة والمعاهد والمكتبات والبنوك والشركات، فلا يجد المرء مناصا من حذقها لقضاء أدنى حاجاته فضلا عن نجاحه في مهنته.

ومن الطبيعي أن يكون للحداثة بهذا المفهوم نتائج عديدة يصعب حصرها، ولكننا سنستعرض منها ما من شأنه أن يفيدنا في بحثنا عن العلاقة بينها وبين الإسلام. والنتيجة الأولى البديهية في هذا المجال هي تأثير الحداثة السلبي في البنى والأنظمة التقليدية. وفعلا فإن النظام التقليدي، وخاصة عندما يكون في فترة انحطاط، يسقط في الرتابة والتكرار، فلا غرابة أن يفقد جاذبيته وقيمته في ظرف يكون فيه التغيّر هو القاعدة. ولا أدل على هذه الظاهرة من المصير الذي عرفته نظم التعليم العتيقة القائمة على الحفظ والوثوقية، ومن الثورة التي حصلت تبعا لذلك في علاقة الأبناء بالآباء والشباب عموما بجيل الكبار: كان الشاب يتعلم كل شيء تقريبا عن أبيه وعن الجيل الذي سبقه، في المعارف النظرية وطرق العيش كما في الحِرف

والمهن المختلفة، وإذا بالنّماذج القديمة لم تعد صالحة ولا يندر أن يعرف الشاب ما يجهله الكهل من المعلومات «العصرية»، وأن تنقلب الأدوار ويتخذ صراع الأجيال صبغة جديدة تعقّد العلاقات العائلية والاجتماعية.

وعلى صعيد آخر كان استقرار البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يضمن تفسيرا للوجود التاريخي تغلب عليه السلبية، فيُقبَل على علاته باعتبار أن ذلك «من طبيعة الأشياء»، بينما يختلف الأمر جوهريا في فترات التسارع التاريخي إذ يصبح نمط الوجود الاجتماعي أكثر شفافية وتسقط الأقنعة عن التاريخ وتفقد التفسيرات التقليدية ــ بما فيها الدينية ــ مصداقيتها. فلا غرو أن يبدو كل شيء زائفا عابرا لا يحكمه منطق قار يمكن الاطمئنان إليه، وأن ينتشر البحث عن اليقين والثبات وتكتسي الحلول التعويضية (جنس، مخدّرات، الخ) إغراء السراب هروبا من القلق والعبث وفقدان المعنى. كما تبرز الحاجة الملحة إلى تعريف جديد للهوية في الوقت الذي تنحل فيه الإنسوية ويوسّع فيه علماء الحياة كل يوم النصيب الذي يدين به الإنسان إلى «الطبيعة» على حساب ما يدين به إلى الثقافة.

وغنيّ عن القول أن المستويات الذهنية ومستويات الوعي أبعد ما تكون عن التمَاثل في المجتمعات الحديثة، فما يميّزها بصفة جلية هو تواجد أشكال اجتماعية وثقافية من أعمار مختلفة تتعايش تعايشا سلميّا لا محالة في أغلب الأحيان ولكّن تواجدها ذاته تنشأ عنه مشاكل تتطلب الحل هي مشاكل

التعددية حين تكون شاملة وفعلية ومعترفا بها باعتبارها عنصر ثراء لا عنصر تفكك. ويمكن إذن وصف تلك المجتمعات بأنها مدعوّة باستمرار إلى نوعين من المثاقفة : مثاقفة مكانية تحكم العلاقات بين المجتمعات الحديثة وثقافاتها من جهة والمجتمعات التقليدية وثقافاتها من جهة أخرى، ومثاقفة زمانية تهم تصادم العلاقات الاجتماعية والأشكال الثقافية المتكونة في عصور متعاقبة في صلب المجتمع الحديث.

وما كانت التعددية عنصر ثراء لولا أنها الأرضية التي تقوم عليها كثرة البدائل عن المشاكل الناتجة عن بروز الجديد وعن الانقطاع عن السند التاريخي. فإذا بتوفّر هذه البدائل العديدة يصبح مرادفا للمجتمع المنفتح الذي لا يشعر الناس فيه بانسداد الآفاق وبالعجز عن التحسين وتجاوز صعوبات الحاضر، حتى وان تمثل البديل في انبعاث أشكال عتيقة من الوجود الاجتماعي. وفعلا فإن الحداثة في الغرب تفرز ـــ فيما تفرز ـــ حداثة مضادة أي نمطا من الاعتراض غير الثوري على الحضارة الصناعية لِما تجره من ضياع ومن عنف ومن أنانية مفرطة بل ومن عبودية مقنّعة، وبصفة عامة من أضرار جسيمة تشمل الثقافة والطبيعة في آن.

تلك إذن أبرز علامات الحداثة في الغرب، ومنها يتبيّن بالخصوص أنها ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا. إنها، بإيجاز، نمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التقليدية. وأقصى ما يطمح إليه الإنسان عند إرادة حصرها معرفة لوازمها الثابتة ـــ لا قوانينها ـــ

ومنطقها الداخلي ـــ لا نظريتها ـــ وإفرازاتها المادية والايديولوجية. وهنا لا بدّ من الوقوف عند إحدى لوازمها الأساسية في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها، ونعني بها العقلانية، إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة هذه الميادين كلها. فهي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية والفكرية منذ عصر التنوير، وبدونها لا يمكن فهم التنظيمات السياسية والإدارية، وحتى البيروقراطية، التي قامت عليها الدول الحديثة وعوّضت بها النظام الإقطاعي.

وبديهي أن العقلانية، بما هي ملَكة إنسانية، لا يختص بها جنس دون آخر، وأنها إذن إن انتشرت في الغرب لظروف معيّنة فإنها يمكن أن تنتشر في غيره من الأصقاع متى تهيأت الظروف الملائمة. وهو ما يبيح لنا التأكيد بأن طاقات التغيير كامنة في كل مجتمع، ولا نستثني من ذلك المجتمعات ذات التقاليد الإسلامية على وجه التخصيص.

ثالثا : علاقة الإسلام بالحداثة :

إن الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب. وإن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات الإصلاحية الحديثة (ق. 18 م.) ليست في الواقع إلا امتدادا للحركة التي تزعمها ابن تيمية (ت 1328/728) وتلميذه ابن قيّم الجوزية (ت 1350/751)، فكانت

منطلقاتها وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلاسفة التنوير الذين عاصرتهم، بل هما على طرفي نقيض : كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مَثَلُها الأعلى في العودة الى ماض ذهبي مجسّم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لا نهائي وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا وراءهم، لا هو في المبادىء الإنجيلية كما تدعو إليها الكنيسة ــ لا كما تطبقها طبعا ــ ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الامبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر[23].

لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على بونابارت يغزو مصر ثم على القوى الامبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى. وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة، إذ أنه حمل معه حضارة جديدة وأنماطا حربية واقتصادية وتنظيمية وقيما ثقافية لا عهد لهم بها. فزعزع كل ذلك اطمئنانهم وأقنعهم بضرورة ردّ الفعل لحماية كيانهم.

لكن ما هو دور الإسلام في هذه القضية ؟ إنه في الواقع دور مزدوج : دور العائق دون تبني الحداثة ودور الحافز

---

(23) انظر خصائص التحول النوعي الذي طرأ على العقلية الأوروبية منذ أواخر القرن السابع عشر م. في كتاب : Paul Hazard, La crise de la conscience européenne (1680-1715), Paris 1961.

على رفع التحدي الذي يمثله الغرب الغازي في نفس الوقت. لقد مثّل الإسلام عنصر مقاومة للحداثة لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكر للإسلام، إذ أن الدين كان يطبع كل مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش الذي تستهدفه. ولذا يتحتم علينا النظر في الوسائل والطرق التي تصدى بها الإسلام، أو بالأحرى ممثلوه والناطقون باسمه، لما يعتبر خطرا على وجوده وتشويها لجوهره في أفضل الحالات. ولأنّ الدين كان متغلغلا في المجتمع فإن أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستغل الدين لهذا الغرض، إما بتأويله تأويلا يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحييده على الأقل. وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالا متعددة يتعيّن توضيحها وتحليلها.

والمشكل الذي يعترض الباحث في هذا المضمار هو الإلمام بجميع المواقف من هذه العلاقة بين الإسلام والحداثة، لا فقط لأن الضغط الاجتماعي يمنع من التعبير عن كثير من الآراء المخالفة للتأويل الرسمي أو حتى المخالفة للتأويل المألوف، ولكن كذلك لأن الإنتاج الفكري المتصل من قريب أو بعيد بهذه القضية إنتاج غزير جدا في مختلف البلاد العربية ولا يمكن بحال ادعاء الشمولية في حصره وتحليله. لذا كان لزاما علينا اختيار المواقف الأكثر تمثيلا للاختيارات المعروضة في الساحة الفكرية العربية، أي دون اعتبار الكم معيارا مناسبا لمعرفة قيمة الحلول المطروحة، لا سيما حين

تكون نسبة هامة من أدبيات الإسلام ترديدا وإعادة لنظريات تقليدية معهودة ولا تحتوي على أدنى قدر من الطرافة.

وبما آن غرضنا، في سبيل معرفة أفضل لمشاغل المفكرين العرب المحدثين، هو محاولة فهم الكيفية التي يؤول بها المسلم القيم الدينية والنصوص المعبرة عن تلك القيم على ضوء وطأة الحداثة، فإننا مضطرون إلى تقسيم هذا البحث إلى قسمين رئيسيين يتعلق الأول منهما بالناحية النظرية أو المنهجية أي بالفكر الديني في حد ذاته وبمدى تطور الخطاب الإسلامي في مجالات العقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصوله بالخصوص، بينما يتعلق القسم الثاني بالناحية التطبيقية أي بالأغراض التي شغلت بال المفكرين بصفة لم يسبق لها مثيل كما هو الشأن في قضايا تحرير المرأة والحكم من وجهة نظر إسلامية. وبذلك يتسنى لنا إدراك نوعية العلاقة بين الإسلام والحداثة وهل أمكن التوفيق بينهما أم أن هناك صراعا قائما أو غلبة أحد الطرفين أو ازدواجية. كما يسمح لنا هذا التحليل بتبيّن درجة الوعي بالمشاكل التي تطرحها الحداثة على الضمير الإسلامي باعتبار ذلك الوعي شرطا ضروريا وخطوة أولى في طريق مراجعة العديد من المسلّمات لمواجهة التحديات المصيرية.

وسنسعى في عرض هذه القضايا إلى أقصى قدر من التجرد، ولا نقول الموضوعية، إذ أن المحافظة على مسافة دنيا بين الباحث وموضوعه هي الكفيلة وحدها بضمان بلوغ الغاية المعرفية التي نتوق إليها. وبذلك ننفصل انفصالا عن

أصحاب الغايات النفعية المباشرة لا استنفاصا لجهودهم ولكن وفاء لروح البحث العلمي بما يقتضيه من صرامة ومن حرية في الإصداع بالرأي ولو كان ما يؤدي إليه البحث مؤلما ومدعاة إلى الحيرة والقلق أو مخالفا لبعض «الحقائق» المتعارف عليها، وبما يقتضيه كذلك من منهج نقدي يعيد النظر في الأفكار الجاهزة والمقولات التي تبدو بديهية لكثرة ما ألفها الناس وعاشوا على الجهل بما يخالفها ــ بله ما يعارضها ــ وبظروف تكوينها وانتشارها حتى أضحت في عداد المقدسات.

القسم الأول

الفكر الديني

نريد أولا أن نوضّح أنّ الدراسة العلمية لخصائص الفكر الإسلامي منذ ما اصطلح على تسميته بالنهضة العربية الحديثة لا يمكن أن تهمل مقوّمات هذا الفكـر الإيبستيمولوجيـة(*) ولا أبعاده الاجتماعية بالمعنى الواسع لمفهوم الاجتماع. إلا أنّ المجال لا يسمح بتناوله من هذه الوجهة دون الوقوع في التبسيط المخل، وحسبنا في هذا القسم من البحث أن نقف عند دراسة ما سميناه بالمستوى الثاني من الإسلام كما يتجلى في مباحث علم الكلام والتفسير القرآني والحديث النبوي والفقه وأصوله. وسيبقى هدفنا استكشاف التغييرات التي طرأت على الفكر الإسلامي من خلال هذه المباحث الممثلة

(*) يراجع في هذا المجال : محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج 1 : تكوين العقل العربي، بيروت 1984؛ ج 2 : بنية العقل العربي، الدار البيضاء: 1986.

ــ متى كان هناك تطور ــ والإشارة إلى مواطن الثبات فيه ــ متى كان هناك استقرار وتشبث بالقديم ــ. فالحلول التي يرتئيها المفكرون العرب لمشاكل الحداثة من منظار إسلامي إنما تحددها منطلقاتهم المبدئية، ومشاكل الحداثة تؤثّر بدورها في «نظرتهم إلى العالم» وتصورهم لله وللإنسان، في علاقة جدلية على قدر لا بأس به من التعقيد.

الفصل الأول

علم الكلام

إن الظاهرة اللافتة للانتباه في الفكر العربي الحديث هي ندرة المؤلفات الكلامية. فهذا العلم، ويسمى كذلك علم التوحيد ـ لأنه أهم مباحثه ـ وعلم أصول الدين، قد كان منذ نشأته يسعى إلى فهم مضمون الإيمان بالاعتماد على العقل، وكانت صلته بالفلسفة وثيقة حتى أن الجاحظ يقول في «البيان والتبيين» : «وهم [= المتكلمون] تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا : العَرَض والجوهر، وأيس وليس، وفرّقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهَذية والهُوية والماهية وأشباه ذلك»[1]. ويقول في «الحيوان» : «وليس يكون المتكلم

1 ـ البيان والتبيين، ط. هارون، القاهرة، 1948/1367، ج 1، ص 139.

جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرئاسة حتى يكون **الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة**. والعالِم عندنا هو الذي يجمعهما، والصيّب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال.

«ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزَه على الكلام في التوحيد. وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد. ومن قال فقد حمل عجزَه على الكلام في الطبائع.

«وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يَدْعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن في رفع أعمالها رفعَ أعيانها. وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعتَ الدليل فقد أبطلتَ المدلول عليه. ولعمري إن في الجمع بينهما لبعضَ الشدة»[2].

ولذا كانت كتب علم الكلام تحتوي على نوعين متكاملين من المباحث :

ــ **جليل الكلام**، أي كل ما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله في صلتها بأفعال الإنسان، والنبوة والوحي، والقيامة والآخرة، ومسألة الإيمان والعمل، ومسألة الإمامة؛

---

2 ــ الحيوان، تحقيق هارون، ط 3، بيروت 1388/1969، ج 2، ص ص 134-135.

ـ **ودقيق الكلام**، أو ما اصطلح على تسميته كذلك بلطيف الكلام أو اللطائف، وهو يتعلق بمحاور فلسفية مثل البحث في الجوهر والعرَض والذرة والخلاء والسكون والحركة والزمان والمكان وطبيعة الروح، الخ[3].

ومن المفروض إذن أن يتجدد علم الكلام بتجدد الفلسفة، وأنه لا مجال للمحافظة على المقولات الفلسفية المأخوذة عن فلاسفة اليونان دون اعتبار الثورة التي أحدثها ديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل وماركس وفرويد وأضرابهم في المفاهيم والمناهج المعرفية. هذا إن أريد الاحتفاظ بالوظائف التقليدية الثلاث لعلم الكلام، وهي :

ـ الاستدلال على العقائد الإسلامية عن طريق السمعيات والعقليات معا؛

ـ إزالة الشكوك التي من شأنها أن تعتري أذهان المؤمنين؛

ـ والرد على اعتراضات المخالفين، سواء كانوا من الإسلاميين أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى.

وقد كان الفيلسوف والشاعر الهندي محمد إقبال (ت 1938 م) واعيا بضرورة هذه الصياغة الجديدة لعلم الكلام والملاءمة بينه وبين الفلسفة الحديثة، فقال في مقدمة كتابه

3 ـ من ذلك مثلا أن نحو الثلثين من كتاب المواقف للإيجي يتعلقان بدقيق الكلام. انظر ط. القاهرة، 1907/1325 في 8 أجزاء.

«تجديد التفكير الديني في الإسلام» : «ولقد حاولت في هذه المحاضرات ... بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة». ثم أضاف : «على أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة وفتحت مسالك للفكر جديدة أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتُّها في هذه المحاضرات، وقد تكون أصح منها. وعلى هذا **فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني** وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص»[4]. ولكن كيف كان الأمر عند المفكرين العرب المحدثين ؟.

يعود الفضل إلى الشيخ محمد عبده (ت 1905 م) في الاهتمام بهذا الموضوع منذ تعريبه لرسالة السيد جمال الدين الأفغاني (ت 1897 م) في الرد على الدهريين[5]. وهذه الرسالة ــ على قصرها، إذ لا تحتوي على أكثر من 70 ص ــ تعكس اهتمام المفكرين المسلمين، منذ أواخر القرن الماضي، بأثر انتشار المذاهب الطبيعية الملحدة الواردة من

---

4 ــ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، 1955، ص ص 2-3.

5 ــ قام الشيخ محمد عبده بتعريب هذه الرسالة من الفارسية بإعانة ابن أخت جمال الأفغاني عندما كان منفيا إلى سوريا سنة 1883 م. وقد أعاد طبعها الشيخ محمود أبو رية، القاهرة، د.ت. ونحن نحيل على هذه الطبعة الأخيرة

الغرب في تقويض الإيمان التقليدي، فكان غايتها «إثبات قيمة الدين وضرورته للإنسان وأثره في رقيّه وأثر الإلحاد في انحطاطه»[6]، وذلك، بالخصوص، عن طريق ثلاث عقائد :

الأولى أن الإنسان أشرف المخلوقات، «وهذه العقيدة أحجى حادٍ للفكر في حركاته، وأنجح داع للعقل في استعمال قوته، وأقوى فاعل في تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل»[7]؛

والثانية يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، «فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع، وإنها لأبلغ في سَوق الأمم إلى منازل العلاء ومقاوم الشرف، من غالب قاسر ومستبد قاهر عادل»[8]؛

أما العقيدة الثالثة فهي «الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا العالَم إلا ليتزوّد منه كمالا يعرج به إلى عالَم أرفع، ويحل به إلى دار أوسع»، وهي «أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان إلى المدنية الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة. وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي

---

6 ـــ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، 1948، ص 78.

7 ـــ الرد على الدهريين، ص 53.

8 ـــ المصدر نفسه، ص 54.

لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه، والقيام على صراط العدل المستقيم»[9].

ومنها يتبين ارتباط هذه العقائد بالغاية النفعية المباشرة التي كانت تخامر الأفغاني وعبده، وبالأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في العالم الإسلامي، حيث كانت دعوة مقنّعة، لكن شفافة، إلى الأخذ بأسباب المدنية الغربية دون مجاراة المذاهب الفلسفية المادية التي قامت عليها تلك المدنية، أو على الأقل لازمتها. وهذا ما يفسّر التأكيد على استعمال العقل، وطلب العلوم، والتوسع في الفنون، والإبداع في الصنائع، الخ...

وبذلك يكون محتوى هذه الرسالة مرحلة جنينية في محاولة صياغة العقيدة الإسلامية بما يتلاءم وضرورة التصدّي للفلسفات المغرية التي بدأت تغزو عقول المثقفين العرب المحدثين.

ثم ألف الشيخ عبده «رسالة التوحيد» اعتمادا على ما أملاه على طلبته، وحدّد منهجه فيها بأنه «قد سلك في العقائد مسلك السلف، ولم يعب في سيره آراء الخلف، وبعد عن الخلاف بين المذاهب»[10]. ولئن كان البعد عن الخلاف

---

9 — المصدر نفسه، ص ص 55-56.

10 — رسالة التوحيد، ط المنار، القاهرة، ط 17، 1376 هـ، ص 3. وجدير بالملاحظة أن رشيد رضا قد سمح لنفسه بتحوير مواطن عديدة من الرسالة كما يبدو من خلال مقارنة الطبعة الأولى بالطبعات الموالية.

بين المذاهب يعني عدم الإلتزام بأحدها، بله التعصب له، ويدل على استقلالية في الرأي وجرأة في معارضة تيار التقليد الغالب في عصر المؤلف بما يتضمنه هذا الموقف التوفيقي من عودة إلى بعض مقالات المعتزلة[11]، فإن سلوك مسلك السلف وعدم مخالفة آراء الخلف لمما يستدعي التفسير والتقييم انطلاقا من تحليل محتوى الرسالة.

يفتتح عبده رسالته، بعد بيان ظروف تأليفها، بـ «مقدمات» (ص ص 4–23) يؤرخ فيها، من منظور سني أشعري، لنشأة علم الكلام وتطوره، فيعيب في الأثناء على المعتزلة، «أتباع واصل»، أنهم «ظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا إلى أوليات العقل وما كان سرابا في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر، ولجّوا في ذلك ...» (ص 19)، ويشيد بدور الأشعري الذي «سلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم» (ص 17)، وبفضل أتباعه وخاصة منهم الباقلاني وإمام الحرمين والإسفراييني والغزالي والرازي، وينتهي من هذه المقدمات إلى أن «الغاية من هذا العلم القيام بفرض مجمع عليه وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به، والتصديق

11 — انظر في هذا الصدد الفصل الهام الذي كتبه الأب ر. كسبار :
R. Caspar, Le renouveau du moᶜtazilisme, MIDEO, 4 (1957).
pp. 141-202.

برسله على وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتِمادا على الدليل، لا استرسالا مع التقليد، حسبما أرشدنا إليه الكتاب، فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه، تحصيلا لليقين بما هداتا إليه ونهانا عن التقليد ...» (ص 23).

ثم يشرع في إثبات وجود الله بتقسيم المعلوم إلى ثلاثة أقسام : ممكن لذاته وواجب لذاته ومستحيل لذاته. فيبيّن حكم المستحيل وأحكام الممكن ويخلص إلى أن وجود الممكن يقتضي بالضرورة وجود الواجب : «فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب، والمستحيل لا يوجد، فيبقى الواجب. فثبت أن للممكنات الموجودة موجدا واجب الوجود» (ص 30).

وينتقل إثر ذلك إلى بيان «أحكام الواجب» وهي القدم والبقاء ونفي التركيب والحياة والعلم والإرادة والقدرة والاختيار والوحدة (ص ص 31-43). وهي عنده من الصفات الذاتية التي أرشد إليها البرهان واهتدى إليها النظر وإنما جاءت الشرائع لتأييدها والدعوة إليها. فيقول مثلا في آخر حديثه عن صفة العلم : «هذا الصنيع الذي إنما تتفاضل العقول في فهم أسراره والوقوف على دقائق حكمه، ألا يدل على أن مصدره هو العالم بكل شيء ؟ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ؟ هل يمكن لمجرد الاتفاق المسمى بالصدفة أن يكون ينبوعا لهذا النظام ؟ ووضعا لتلك القواعد التي يقوم

عليها وجود الأكوان عظيمها وحقيرها ؟ كلا، بل مبدع ذلك كله هو من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم» (ص 38).

أما «الصفات السمعية التي يجب الاعتقاد بها»، وهي الكلام والسمع والبصر، فإنه يعرّج عليها تعريجا سريعا (ص ص 44-48)، يختمه بـ «كلام في الصفات إجمالا» (ص ص 48-52). وملخص رأيه في هذه المسألة أنه لا يجوز الخوض فيما لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه من «كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف فيها النظار وتفرقت فيها المذاهب». ويوضّح هذا الرأي قوله : «وأما الفكر في ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة، وهو ممتنع على العقل البشري لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركب في ذاته، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى، فهو عبث ومهلكة : عبث لأنه سعي إلى ما لا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره». ولذا ينبغي «توجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية. وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها» (ص ص 51-52).

ويقف المؤلف في الفصل الذي خصصه «لأفعال الله جل

شأنه» (ص ص 53–58) موقفا وسطا بين الذين يوجبون على الله رعاية المصلحة في أفعاله والذين ينفون التعليل عن أفعاله، وذلك بإثباته أن أفعال الله مرادة وأنها يستحيل أن تكون خالية من الحكمة.

أما فيما يخص أفعال العباد (ص ص 59–65) فيستند إلى «بداهة العقل» ليبيّن أن سليم العقل والحواس «يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه»، لكن «وراء تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته»، ولذا فهو «في أعماله الاختيارية ــ عقلية كانت أو جسمانية ــ قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله ... أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القَدر الذي نهينا عن الخوض فيه».

ويخصص الشيخ عبده فصلا طويلا نسبيا (ص ص 66–79) لحسن الأفعال وقبحها، فيقرر أن «للأعمال الاختيارية حسنا وقبحا في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة، والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقف على سمع». ولا يستثني منها إلا أعمال العبادات كأعداد الركعات في الصلاة وبعض طقوس الحج.

ويتخلص من حاجة العقل الإنساني في بعض الأعمال إلى معين «يستعين به في تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في

الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة ــ وبالجملة وسائل العادة في الدنيا والآخرة» (ص 79) إلى مبحث النبوة (ص ص 80–107)، فيعتبر أن ذلك المعين هو النبي الذي يأتي باليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة، ويبيّن ما يستحق المثوبة وما يستحق العقوبة. ولذلك كان الاعتقاد ببعثة الرسل ركنا من أركان الإيمان. ومن لوازمه «وجوب الاعتقاد بعلو فطرتهم وصحة عقولهم وصدقهم في أقوالهم وأمانتهم في تبليغ ما عهد إليهم أن يبلغوه، وعصمتهم من كل ما يشوه السيرة البشرية»؛ وكذلك الاعتقاد بأن «الكتب التي أنزلت عليهم حق»، والإيمان «بأنهم مؤيدون من العناية الإلهية بما لا يعهد للعقول ولا للاستطاعة البشرية، وأن هذا الأمر الفائق لمعرفة البشر هو المعجزة الدالة على صدق النبي في دعواه». والمعجزة عند الشيخ عبده «ليست من نوع المستحيل عقلا، فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف في الإيجاد مما لم يقم دليل على استحالته»[12]، وهي «لا بدّ أن تكون مقرونة بالتحدي عند دعوى النبوة». أما حاجة البشر إلى الرسالة فمردها إلى «الاختلاف في مراتب الاستعداد»، فلا بدّ لهم من رسل يبينون لهم أحوال الآخرة

---

12 ــ انظر في هذا المجال المناظرة التي دارت بين فرح أنطون ومحمد عبده فيما يخص إثبات الأسباب للمسببات ومسألة «الضرورة والتلازم» في نظام الكون، حيث يرى فرح أنطون أن القول بهذه المسألة يؤدي، فيما يؤدي إليه، إلى إبطال الاعتقاد في المعجزات (العجائب)، في : فرح أنطون، المؤلفات الفلسفية، بيروت، 1981، وبالخصوص ص ص 106–107.

ويبلغون عن الله «شرائع عامة تحدد لهم سيرهم في تقويم نفوسهم وكبح شهواتهم»، ويقومون بدور المرشدين الهادين. وفعلا، فإن وظيفة الرسل عنده وظيفة أخلاقية أساسا كما سيوضح ذلك في فصل لاحق (ص ص 118-129).

ويندرج حديثه عن الوحي (ص ص 108-117) بصفة طبيعية ضمن مباحث النبوة. فيقرر بأنه لا محيص عن التسليم «بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به من محض الفيض الإلهي لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الإنسانية الى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان». ثم يتعرض إلى الملائكة فيرى أن ظهورهم للأنبياء «مما لا استحالة فيه ... وأرشدنا إليه العلم قديمه وحديثه» !. ويختم هذا الفصل بإثبات الدليل على رسالة النبي وصدقه، وهو عنده «ظاهر للشاهد الذي يرى حاله ويبصر ما آتاه الله من الآيات البينات ... أما للغائب عن زمن البعثة فدليلها التواتر، وهو ... رواية خبر عن مشهود من جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب».

ويعقد محمد عبده فصلا خاصا برسالة محمد ﷺ (ص ص 130-143) يلخص فيه المعلومات التي تناقلتها كتب السيرة، ولكنه يعرضها في أسلوب خطابي ذي صبغة تمجيدية واضحة. وكذلك كان شأنه في الفصل المتعلق بالقرآن (ص ص 144-151)، يلخص فيه ما هو معهود في كتب إعجاز القرآن من احتوائه على أخبار الأمم الماضية

وعلى الحِكم والمواعظ والآداب، وعلى أخبار الغيب، وتحديه للعرب في الفصاحة والبلاغة.

وبهذا الفصل عن القرآن تنتهي في الحقيقة المباحث الكلامية المحض في رسالة التوحيد. أما الفصول الأخيرة منها فلا تحتوي إلا على مسألتين كلاميتين اثنتين : رؤية الرب تعالى في الآخرة (ص ص 203–204) والكرامات (ص ص 204–206)؛ والباقي إنما كان اعتبارات عامة عن الدين الإسلامي وفضائله بالنسبة إلى غيره من الأديان. وهي الأغراض التي ستصبح معهودة في الأدب التمجيدي الحديث مثل إبطال الإسلام للتقليد، وإيقاظه للعقل، وتقريره لاستقلال الإرادة واستقلال الفكر، وكونه دين سن الرشد لنوع الإنسان، الخ[13]. والفقرة التالية أنموذج معبّر عما جاء في هذا القسم من الرسالة : «لم يدع الإسلام، بعدما قررنا، أصلا من أصول الفضائل إلا أتى عليه، ولا أمّا من أمهات الصالحات إلا أحياها، ولا قاعدة من قواعد النظام إلا قررها. فاستجمع للإنسان عند بلوغ رشده كما ذكرنا حرية الفكر واستقلال العقل في النظر، وما به صلاح السجايا واستقامة الطبع، وما فيه إنهاض العزائم إلى العمل وسوقها في سبل السعي» (ص ص 180–181).

إننا بالطبع لم نقم بهذا التحليل لذاته، بل لأنه يسمح لنا باستخلاص عدد من الاستنتاجات عن خصائص التأليف

---

13 — من المفيد المقارنة في هذا المجال بكتاب أبي الحسن العامري (ت 381 هـ)، الإعلام بمناقب الإسلام، القاهرة، 1387/1967.

الكلامي الذي تمثله رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده أحسن تمثيل، وهي :

1) تتسم هذه الرسالة بسمة مدرسية جلية ويغلب عليها التبسيط وعدم اللجوء ــ إلا فيما ندر ــ إلى المصطلحات الفنية المغلقة بالنسبة إلى غير المختصين. وإن المقارنة السريعة بينها وبين كتاب «المواقف» للإيجي (ت 756 هـ) وشرحه للجرجاني (ت 816 هـ)، ذاك الذي يمثل بحق حوصلة علم الكلام السنّي التقليدي، لتبرز ضحالة رسالة التوحيد وسطحيتها في مقابل ثرائه وعمقه ودقته وشموله حسب المعطيات التي تتوفر عليها ثقافة الرجلين. وقد يكون التبسيط مزية من حيث يجعل الكتاب في متناول كل القراء، ولكنه من جهة أخرى علامة على الفقر الذهني وعلى رواج ثقافة «تقريبية» توهم القارىء بأنه أصبح ممتلكا لمفاتيح المشكلات المعضلات في حين أنه اكتفى بإسبال غطاء عليها يمنعه من مجرد الوعي بوجودها. وفي التبسيط كذلك نوع من الهروب من الالتزام الذي يحققه استعمال المفاهيم والمتصورات الفنية الدقيقة بكل ما يترتب عنه من نتائج.

وقد يعود السبب في هذه الظاهرة لدى الشيخ عبده إلى ظروف تأليف الرسالة ومراعاة مستوى مستمعيه ــ وإن كان قد راجع ما أملاه وأضاف إليه ما ارتأى فائدة في إضافته ــ إلا أن هذا التعليل يبدو لنا غير كاف. وربما كان السبب الرئيسي راجعا إلى أن الاستاذ الإمام «رجل عمل» قبل أن

يكون «رجل فكر» فتغلب عليه هـاجس الإصلاح[14] الأخلاقي والاجتماعي ومنعه من التفرغ للتفكير المتعمق.

2) إن المسكوت عنه في هذه الرسالة لا يقل أهمية عن المنطوق به، بل ربما كان أكثر دلالة على نوعية مشاغل المؤلف. ولو قابلنا مثلا بين عقيدة أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في «الإبانة»[15] وعقيدة عبده للاحظنا أن محمد عبده لم يثر البتة عددا من المسائل التي كانت تشغل بال المتكلمين مثل حكم مرتكب الكبيرة والشفاعة وعذاب القبر وحديث المعراج وخروج الدجال وتصحيح الرؤيا، وما إلى ذلك. والأرجح أنه تجنب الخوض فيها لما حام حولها من خلاف، بينما كان هو يسعى إلى ما يجمع كلمة المسلمين على أساس القدر الأدنى، والكافي في الوقت نفسه، من المعتقدات. إلا أن سكوته عن مسائل أخرى، وبالخصوص ما يتعلق بالإمامة وأفضلية الخلفاء، كان رفضا للانشغال بمشاكل الماضي والانخراط فيها، فلم يخصص لمسألة الإمامة إلا جملة واحدة تعبّر عن مخالفته لما درج عليه المتكلمون[16]

14 ــ ارجع فيما يخص هذا المفهوم إلى الفصل الجيد الذي حرره علي مراد في دائرة المعارف الإسلامية، ط 2، 4/146-170 (بالفرنسية).

15 ــ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ص 17-29.

16 ــ يقول الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص 213 : «النظر في الإمامة أيضا ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات. ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب فكيف إذا أخطأ. ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ...».

في اعتبارها «مبنى من مباني الاعتقاد الإسلامي»[17].

3) إن الآراء التي عبّر عنها عبده في رسالته محدودة بحدود آفاقه الذهنية ونوعية ثقافته. وما وثوقه بالمنطق في الاستدلال على وجود الله بمقولات الواجب والممكن والمستحيل، واستعماله لمفاهيم من أمثال الصانع، والجوهر، وبداهة العقل أو أوليات العقل، والفيض الإلهي، الخ، إلا امتداد لأثر الفلسفة اليونانية القديمة، بتياريها الكبيرين : الأفلاطوني والأرسطي من جهة والهرمسي العرفاني من جهة ثانية، في تكييف الطريقة التي فهم بها المسلمون الخطاب القرآني وتمثلوا بها معتقداتهم. وبذلك يكون الشيخ عبده في مأمن من «الثلمة الأساسية»[18] التي أحدثتها العلوم والفلسفات الحديثة في العقل والضمير الغربيين، فغيّرت نظرة الإنسان إلى الكون، وقلبت نظامه المعرفي رأسا على عقب، وحملت الفلسفة الدينية وعلم اللاهوت المسيحي غصبا عنهما على التأقلم مع الواقع الثقافي الجديد وتجاوز العديد من مناهج التفسير والاستدلال التي كانت سائدة من أوغسطينوس ثم طوماس الأكويني حتى عدت من المسلّمات التي لا يتطرق إليها الشك.

---

17 ــ «وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسير مع الآراء في العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقاد الإسلامي»، رسالة التوحيد، ص ص 14–15.

18 ــ العبارة لداريوش شاياغان (D. Shayegan) في كتابه Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?، باريس، 1982. انظر بالخصوص ص 77 وما بعدها في باب : La brèche fondamentale.

4) غلبت على رسالة التوحيد الصبغة التمجيدية ونزعة الرضا عن النفس. وهي ظاهرة قارة لا محالة في المصنفات الكلامية، إلا أنه كان لها ما يبررها في القديم إذ كانت تستظل بحضارة متفوقة غازية وتعكس قدرة فائقة على امتصاص ما يتلاءم من الثقافات المنافسة مع الثقافة الإسلامية. أما عند عبده فإنها أصبحت مرادفة للتقوقع والانغلاق، وعلامة على موقف دفاعي صرف يسعى إلى تحصين المواقع التي يخشى منها اقتحام العدو. إلا أنه ـــ مثله في ذلك مثل النعامة التي تغمس رأسها في التراب عند شعورها بالخطر ـــ لا يعي التطور الحاصل، بل الثورة، في وسائل الهجوم، وبالتالي قلة جدوى التحصينات التقليدية.

5) إن هذا الموقف التمجيدي الدفاعي لا ينفي تبني بعض قيم الحداثة، وقد رأينا أن العقلانية من أهم ركائزها. فنرى الشيخ عبده يلح في مواطن عديدة من رسالة التوحيد على أن «السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان»، ويدحض آراء المتشبثين بالتقليد، ويؤكد على العكس من ذلك أن الإسلام «أطلق سلطان العقل»، وأنه لا تعارض البتة بين ما يقره العقل والعلم وما أتى به الدين[19]، وهو غرض لم ينفك يتردد بعده على أقلام المفكرين المسلمين. ولكن ينبغي أن لا نغتر بهذا التأكيد على إطلاق سلطان العقل فنلحق عبده بالمفكرين العقلانيين. إن للعقل عنده حدودا لا يجوز له أن

19 ـــ انظر مثلا ص ص 19، 23، 129، 158، الخ.

يتعداها، وهو من أشد أعوان الدين، ووظيفته إنما تتمثل في توفير الأدلة على ما جاء به الوحي وليست، كما هو الشأن عند الفلاسفة، في استمداد الآراء من الفكر المحض والاندفاع وراء رغبة العقل في كشف المجهول. وشتان بين الموقفين ! إن الشيخ عبده لا يذهب بالعقلانية إلى أقصى نتائجها، بل هو عاش في ظرف كان يشعر فيه بضرورة مسايرتها، ولكنه سرعان ما استرجع باليد اليسرى ما أعطاه باليد اليمنى.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذا التحليل أن محاولة الشيخ محمد عبده التوفيقية في رسالة التوحيد لم تكن سوى تقديم لمحتوى قديم في شكل جديد، فلم تمثل قط «تحديثا» لعلم الكلام أو إعادة تأسيس له بناء على مناهج ومعطيات معرفية حديثة. وأنّى له ذلك وقد كان رهين «نظام معرفي» تقليدي لا يسمح له بتمثل الثقافة الغربية الحديثة تمثلا دقيقا واضحا ومباشرا.

أما الذين كان اطلاعهم عن كثب على هذه الثقافة فكانوا واعين بضرورة ذلك التحديث، فيقول قاسم أمين (ت 1908 م) مثلا : «ومما يستحق أن نفرح له هو أنّ نفرا من علماء عصرنا في مصر وفي غيرها من بلاد الإسلام شرقا وغربا يرون ما نرى ويقولون ما نقول، ويعترفون بأن العلوم التي تقرأ الآن في الأزهر وفي غيره لا تفيد إن لم تؤسس على الحقائق العلمية التي تهيء العقول لقبولها والانتفاع بها». ويذكر علم التوحيد بالخصوص فيرى أنه «خاتمة العلوم كلها وخلاصة

مجموعها»، وعلى هذا الأساس فإنه «لا يمكن الانتفاع به إذا لم يسبقه الإلمام بالمعارف العامة والمبادىء العلمية»، ذلك أنه «يحتاج إلى معرفة علم النفس وتشريح الجسم ووظائفه والتاريخ والرياضة والعلوم الطبيعية وغيرها مما تسمو به الأفكار ويرتقي به العقل». ثم يضيف : «أليس العلم في الحقيقة واحدا يشبه شجرة ذات فروع وأفنان تتصل كلها بأصل واحد وتتغذى من جذر واحد وتخدم حياة واحدة وتنتج ثمرة واحدة هي معرفة حقيقة كل شيء في الوجود ؟ ... ولا حاجة بنا إلى التطويل في شرح أمر صار معلوما عند الكل وهو انحطاط الدين اليوم في جميع مظاهره، حتى في العبادات، وإنما أردنا أن نبيّن أن انحطاط الدين تابع لانحطاط العقول ...»[20].

إن هذا النص يعكس لا محالة انبهار صاحبه بالنزعة العلموية السائدة في الغرب في عصره وما انجر عنها من شيوع الإيمان بالتقدم اللانهائي، كما يعكس استياءه من الحالة التي كانت عليها المعرفة في مصر والبلاد الإسلامية عموما، ولكن المفكرين العرب الذين كانوا يشاطرونه شعوره لم يعتبروا أنفسهم مؤهلين لخوض غمار علم الكلام على أسس جديدة واكتفوا بالدعوة إلى ذلك فحسب. لقد كان نصيب المتمكنين منهم من الثقافة الغربية الحديثة محدودا في الأغلب

20 — قاسم أمين، تحرير المرأة، في الأعمال الكاملة، بيروت 1976، ص ص 76-77.

في ميدان العلوم التقليدية عموما والعلوم الدينية على وجه أخص. ولعلهم، إلى ذلك، لم يستطيعوا توظيف ثقافتهم الحديثة لأنهم كانوا مجرد مستهلكين لها ولم يساهموا في إنتاجها؛ بينما تأثرت تلك الثقافة بالمعطيات الخاصة بالمجتمعات الغربية ولاسيما بالإشكالية المسيحية، بحيث كان من العسير عليهم نقلها كما هي إلى بيئة إسلامية تختلف عن بيئتها في الدين والعقلية ودرجة التطور، أي إلى بيئة غير مستعدة لقبولها لا علميا وثقافيا ولا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا[21].

لا غرابة إذن أن لا نكاد نعثر في الفضاء الثقافي العربي الحديث على تآليف في علم الكلام جديرة بهذا الإسم وليست لا اجترارا وتكرارا للمصنفات الكلاسيكية ولا تبنيا مباشرا للمقولات الغربية[22]. ولا نغالي إن قلنا إننا، -في هذا

---

21 ــ من الواضح أننا لا نفسر عسر العملية بانعدام حرية التعبير أو بالضغط الاجتماعي لأنهما في نظرنا نتيجتان أكثر مما هما سببان. وحتى « الرقابة » الذاتية فهي عندنا مؤشرعلى عدم بلوغ الفكر العربي مرحلة إنتاج المعرفة أكثر مما هي دليل على الخوف أو الجبن.

22 ــ انظر مع ذلك مؤلفات حسين الجسر (ت 1903/1327) : الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، بيروت 1887/1306 والحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، القاهرة، مكتبة صبيح، د.ت.، ومحمد جمال الدين القاسمي (ت 1914/1332) دلائل التوحيد، ط 2، القاهرة 1908/1326، وعثمان أمين، الجوانية أصول العقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، 1964، ومحمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، القاهرة، 1969. وقد حلّل فهمي

المجال، نواجه فراغا رهيبا يصعب تقدير نتائجه على المدى البعيد. فالإنسان اليوم محتاج إلى أن يفهم دينه وعقيدته فهما يتلاءم وثقافته العلمية والتاريخية والنفسانية والاجتماعية، أو على الأقل لا يتنافى معها. ومتى لم يتوفر له هذا الفهم أوشك على الضياع وعلى التنكر لبعد أساسي في ذاته، وأصبح عرضة لازدواجية الشخصية، بما يترتب عنها من عقم فكري، يعيش في عالمين لا يلتقيان، أحدهما ميثي والآخر معقلن، هذا للواقع والعمل وذاك للوجدان والحلم، أو قل الهرب من الحاضر.

وفي غياب تفكير ديني أصيل وحديث في آن، يجمع بين الوفاء للإسلام ـــ القيم والتمثل الواعي للثورة المعرفية التي أحدثتها علوم الطبيعة[23] وعلوم الإنسان في عصرنا، أليس من الطبيعي أن تحتل الايديولوجيا الميدان، بل أن ينقلب الدين إلى ايديولوجيا، فيصبح مجرد أداة للنضال السياسي

جدعان هذه المؤلفات في كتابه، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، 1979، ص ص 209-236 و 239-251 واستخلص من هذا التحليل أن «الفكر الإعتقادي الإسلامي الحديث، على الرغم من نقاط الضعف الفلسفية والعلمية فيه، قد تحرر في أواسط هذا القرن من قيود وتصورات كثيرة كانت تكبله وتمنعه من أن يقوم بدور فعال وحيوي في الحياة النفسية والاجتماعية والأخلاقية للمؤمنين، وأنه قد انتقل من حالة التجريد والسكوت والفقر إلى حالة من التنوع والحركة والثراء لم يعد من السهل إطلاقا رده عنها» (ص 251). وهو تشخيص لا يخلو في نظرنا من تفاؤل مفرط.

23 ــ انظر في هذا المجال العرض الممتاز الذي أنجزه حمادي بن جاء بالله في كتيّبه : تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، تونس، منشورات بيت الحكمة، 1986.

والاجتماعي ويفقد بذلك قدرته التفسيرية وبعده الروحي المميّز ؟.

إن هذا هو ما حصل بالضبط في مجال الفكر الإسلامي العربي الحديث، على اختلاف فقط في الوعي بنوعية هذا التحول ودرجته، وبقطع النظر عن إقرار المعنيين أو إنكارهم، وكذلك عن كون ايديولوجيتهم رجعية، محافظة أو تقدمية، عالمية أو قومية.

يقول حسن حنفي في بحث قدمه سنة 1970 م بلوفين (Louvain) تحت عنوان Théologie ou anthropologie : «إن تحويل الثيولوجيا [= علم الكلام، علم اللاهوت] إلى أنثروبولوجيا [= علم الإنسان] هو في النهاية مقدمة لتحويل الدين إلى إيديولوجيا. إننا في حاجة إلى ايديولوجيا ...»[24]. وقد وضّح رأيه هذا وطبّقه بالخصوص في كتابه «التراث والتجديد»، فهاجم علم الكلام التقليدي لأن طريقة العرض القديمة فيه «تجعل الله طرفا في كل مشكلة»[25]، بينما هو

24 ـ نشر هذا البحث في ص ص 233-264 من أعمال الندوة المتعلقة بالنهضة العربية، بإعداد أنور عبد الملك وعبد العزيز بلال وحسن حنفي، تحت عنوان : Renaissance du monde arabe, Duculot-SNED, 1972. انظر ص 249. والملاحظ أن حنفي قد عبّر عن موقف مماثل منذ أن نشر أطروحته بالقاهرة سنة 1965 بعنوان، Les méthodes d'exégèse, essai sur les fondements de la compréhension.

25 ـ التراث والتجديد، تونس، د.ت.، ص 178. وانظر ما يقوله عن الله ص ص 129-132 بالخصوص.

قد بيّن أن «الصورة التي يحملها الإنسان عن الله هي إنتاج بشري» وأن «الصفات الإلهية هي في أصلها قيم بشرية أضيفت إليها صبغة مطلقة ثم عكست على الله»[26]. ثم إن وظيفة علم الكلام عنده كانت دوما «الدفاع» عن الحضارة والقيام بعمل هجوم مضاد على الأفكار الدخيلة»، واليوم فإن «الهجوم قد زاد وتجاوز الفكر إلى الأرض والشعوب والثروات، فيمكن إذن أن يبقى على علم الكلام مع تجديد مادته كدفاع عن الحضارة وتأصيل لها وكهجوم مضاد على الحضارات الغازية، وفي نفس الوقت يكون مقدمة الدفاع عن الأرض والشعوب والثروات»[27]. وإذا كان ذلك كذلك فلا عجب أن يختزل الوحي مثلا فيضحي «تلبية لنداء الواقع وتعبيرا عن أشواق الجماهير المعذبة المضطهدة والمستغلة»[28] !، وأن يكون الإسلام هو الذي «يحقق السلام الداخلي للإنسان بعد تحرره من كل قيود القهر والاستعباد»[29].

إن هذا الانحدار بالدين إلى ايديولوجيا هو الذي خوّل لصادق جلال العظم الحديث عن «بؤس الفكر الديني» حين تعرض إلى ما يتسم به «التفكير التوفيقي» بين «المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التي توصل إليها

26 — Théologie ou anthropologie، الفصل المذكور، ص 240.
27 — التراث والتجديد، ص 178.
28 — المصدر نفسه، ص 48. وانظر كذلك ما يقوله عن الوحي، ص ص 68-69.
29 — المصدر نفسه، ص 134.

الإنسان» من صبغة خطابية بحتة أو تبريرية للأوضاع القائمة أو تعسفية سخيفة[30].

30 ــ صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط 3، بيروت 1972، ص ص 31-57. وقارن بردود محمد عزت نصر الله وجابر حمزة فراج والشيخ محمد حسن آل ياسين على العظم.

الفصل الثاني

التفسير القرآني

إذا كنا لاحظنا ندرة المؤلفات الكلامية عند المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، فإننا نلاحظ على العكس من ذلك وفرة تناولهم للتفسير واعتنائهم به، فلا يكاد يخلو عدد من مجلة إسلامية من تفسير آية قرآنية أو مجموعة آيات[1]. وذلك راجع بداهة إلى محورية النص القرآني وأهميته في ميادين العقيدة والأخلاق والسلوك، مما جعل التفسير نشاطا معترَفا بانفتاحه الدائم رغم الشروط التي وضعها العلماء لمن يرغب في التصدي له، وأهمها الإلمام بالعربية لمعرفة خصائص البيان القرآني، وبأسباب النزول لتمييز الناسخ والمنسوخ، وبالحديث لأنه شارح لما ورد عاما في القرآن، وبتاريخ الأمم الماضية لما له من صلة بالقصص القرآني. وإن

1 — انظر على سبيل المثال المباحث التفسيرية في المجلات التونسية من أمثال المجلة الزيتونية ومجلة الهداية ومجلة جوهر الإسلام.

الثقافة الموسوعية التي قد يحتاج إليها المفسر هي التي كانت في الغالب سببا في اقتحامه لهذا العمل بعد أن تتقدم به السن، فلا يندر أن تعاجله المنية قبل إتمامه فيبقى مبتورا أو يكمله تلاميذه[2].

ولقد تأثر التفسير، كما هو متوقع، بشخصية المفسرين وباتجاههم الفكري وآفاقهم الذهنية وبظروفهم التاريخية عموما، فوجدت أصناف من التفسير : بالرأي وبالمأثور، الشيعي والسني والمعتزلي والصوفي والفقهي المقتصر على «آيات الأحكام»، الخ[3]. ويمكن القول، في إيجاز شديد، أن المفسرين كانوا يسقطون آراءهم واختياراتهم المذهبية على القرآن، وكان القرآن في الآن نفسه يغذي في نفوسهم وعقولهم نظرة معينة إلى الكون وإلى منزلة الإنسان فيه، بحيث كانت العلاقة جدلية بين النص التأسيسي ومفسريه، بل وقرائه عامة، أي سائر المسلمين كل حسب مستواه ودرجة استعداده لفهم القرآن وحسب ما ينتظره منه.

هذا الوضع الذي ميّز التفسير عبر الصعور قد آمتد كذلك

---

2 — ارجع فيما يخص علوم القرآن في المنظور الكلاسيكي إلى السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، طبعات عديدة منذ 1275 هـ مثلا بيروت 1973، وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني وخاصة بتحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، 4 ج في مجلدين، القاهرة 1967/1387 والطبعات الموالية.

3 — يراجع في هذا المجال : محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 3 أجزاء، القاهرة 1961/1381.

إلى العصر الحديث، ولكن تغير المعطيات التاريخية بصفة جذرية كان له بعيد الأثر في تكييفه والسير به في اتجاهات متباينة. وهو ما سنحاول توضيحه بالاعتماد على نماذج ممثلة. وسنقف بالخصوص عند نوعين من التأليف : التفاسير ذاتها والدراسات التي اهتمت بمنهجية التفسير وبالقضايا التي يثيرها.

يحتل تفسير المنار مكانة خاصة ضمن المحاولات التي شهدها الفكر العربي الحديث لتقديم حلول لمشاكل العصر انطلاقا من القرآن ذاته. ومن المعروف أن أساس هذا التفسير كان الدروس التي ألقاها الشيخ محمد عبده في الأزهر من 1899 إلى 1905، وفسّر فيها سور الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء حتى الآية 125[4]، فنشر تلميذه محمد رشيد رضا تباعا في مجلته «المنار» ما قيّده عن أستاذه مقدما له بعبارة «قال الأستاذ الإمام» ومضيفا إليه بعد عبارة «أقول» ما يسنح له من التعليقات، ثم واصله بمفرده حتى الآية 107 من سورة يوسف 12.

وقد كان المنهج المتوخى في هذا التفسير لا يختلف جذريا عن الطريقة التي استقر عليها التفسير القرآني منذ الطبري والزمخشري والرازي، فكان المصحف العثماني يتناول آية آية وأحيانا مجموعة من الآيات ويشرح ما غمض من

---

4 — تفسير المنار، 441/5. والملاحظ أن هذا التفسير قد طبع أكثر من مرة في القاهرة في 12 ج، ولكنها احتفظت كلها بنفس ترقيم الصفحات.

ألفاظه أو تراكيبه ويفصّل ما كان موجزا أو مجرد إشارة، ويبيّن مدلوله العقدي أو الأخلاقي أو السلوكي، الخ.

وفي هذا الغرض بالذات، أي بيان المدلول القرآني، يكمن في ذهن صاحبي التفسير الهدف من وضعه. إن الغاية التي من أجلها أوحى الله القرآن إلى نبيه ليست عندهما سوى هداية البشر، ولذا يتعيّن تفسير ما ينتظره الله من عباده والطريق الذي يريد توجيههم إليه، ذلك الطريق المؤدي إلى السؤدد والمدنية والذي لم يتأخر المسلمون إلا لأنهم حادوا عنه.

ولسنا في حاجة هنا إلى تلخيص المواقف المعبّر عنها في تفسير المنار، لا سيما وأنه مدروس بما فيه الكفاية من جهة[5]، وأنه يردد الأغراض المعهودة في الأدب التمجيدي عند أعلام المدرسة السلفية الجديدة من جهة أخرى، ويكفينا إذن تسجيل عدد من الملاحظات من شأنها أن تعيننا على إدراك خصائص هذا الفن في صلته بالحداثة :

1) إن ما قلناه في تقييم رسالة التوحيد ينطبق انطباقا كليا على تفسير المنار. ففيه ما في الرسالة من اعتماد على الحدس

---

5 — انظر بالخصوص أطروحة الأب جوميير : J. Jomier, Le commentaire coranique du Manár, Paris, 1956، وقد عرض فيها أهم المحاور التي احتوى عليها تفسير المنار وهي : العقل والوحي، الحجة النقلية، التاريخ، الفلسفة وعلم الكلام، العلوم؛ كما اهتم بالملاحظات النفسانية والتوجيهات الأخلاقية والفقه ومقاومة الطرق وأشكال التدين غير المقبولة وقوانين النصر والجهاد، والتسامح والموقف من اليهودية والمسيحية، والدعوة، وأخيرا مسألة ترجمة القرآن.

والتقريب أكثر من الالتزام بالدقة العلمية والسير بالأفكار المعبر عنها إلى نتائجها المنطقية، وفيه ما فيها من تجنب للانخراط في صراعات الماضي ـــ لاسيما من قِبل الشيخ عبده ـــ وفيه كذلك أثر النظام المعرفي التقليدي بارز جلي، كما تغلب عليه مثلها النزعة التمجيدية دون أن يعني ذلك نفي التبني الضمني لبعض قيم الحداثة والانبهار بالعلموية السائدة آنذاك في الغرب.

2) وبما أن للتفسير خصوصياته التي تختلف عن التأليف في علم الكلام فإن من المفيد تقييم تفسير المنار بما هو تفسير قبل كل شيء. فنلاحظ إذن أنه لا يمت بصلة إلى حركة التفسير «الكتابي»[6] التي عرفها الغرب منذ أواخر القرن السابع عشر م. بالخصوص والتي كانت أبرز ملامحها متمثلة في استقلالها عن علم اللاهوت واعتمادها منهجا نقديا في تناول النصوص المقدسة، وهو المنهج الذي حاول نولدكة (Nöldeke) (ت 1930 م.) تطبيقه على النص القرآني[7].

---

6 ـــ نستعمل «كتابي» في مقابل biblique أي نسبة إلى «الكتاب المقدس» عند المسيحيين، وهو يشتمل على العهدين، القديم (التوراة والأنبياء) والجديد (الأناجيل وأعمال الرسل والرسائل ورؤيا يوحنا).

7 ـــ كتابه «تاريخ القرآن» (Geschichte des qorans) نشر لأول مرة بالألمانية سنة 1860. وقد جدده تلميذه شهالي (Schwally) بعد تحقيقه والتعليق عليه في مجلدين، ليبزيغ، 1909-1919. ونشر برجشتراسر (Bergstrasser) وبريتسل (Pretzl) الجزء الثالث منه، ليبريخ، 1926-1935. وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية في مصر ولكنه لم ينشر.

فتفسير المنار أبعد ما يكون عن التفسير النقدي وليس فيه أدنى إعادة نظر في المسلّمات المتعلقة بالترتيب الرسمي والتعبدي للسور والآيات ومواطن الإشكال في عدد من التعابير القرآنية، ويتبنى بالطبع المفهوم التقليدي للوحي الذي يكون فيه الرسول مجرد مبلّغ سلبي للرسالة الإلهية، فلا مجال فيه لأثر ما لشخصية النبي وللظروف التاريخية التي أحاطت به ولا لمشكلة الانتقال من الكلام الإلهي المفارق إلى الكلام البشري المحدود بالضرورة. وبعبارة أخرى فقد كان تفسير المنار تفسيرا إيمانيا بالدرجة الأولى.

3) ورغم هذه الصبغة التقليدية فإن تفسير المنار يختلف عن التفاسير التي سبقته من عدة نواح. فهو، بعدم تركيزه على التحليل اللغوي، وبمحاولته عدم الالتزام بمذهب فقهي معين، وبسعيه الدائب إلى الإجابة عن مشاغل المسلمين في عصره وإلى إرجاع الثقة إلى نفوسهم انطلاقا من النص القرآني، قد غيّر التوازن الداخلي الذي كان يقوم عليه هذا الفن، بل حوّل مركز الثقل فيه إلى الاعتبارات الاجتماعية الملحة[8]. وهكذا كاد يصبح القرآن مناسبة ـــ إن لم نقل تعلة ـــ لنشر الأفكار الإصلاحية أكثر مما كان يُطلب باعتباره غذاء روحيا.

---

8 ـــ لذا يسميه بعضهم «التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم»، انظر محمد أحمد خلف الله، إشكالية التراث والعلوم الاجتماعية، ضمن كتاب إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، بيروت، 1984، ص 349.

4) يمكن اعتبار الغاية النفعية المباشرة، وهي معلنة وصريحة ــ قد آتت أكلها بصفة جزئية إذا ما لاحظنا مساهمة تفسير المنار في تغيير العقليات والتخلص من كثير من مظاهر التقليد، ولكننا لا نستطيع التغافل عن آثاره السلبية وخاصة منها تعميقه العزلة الفكرية لمن قبلوا ما قدمه إليهم على أنه حقائق ثابتة لا تقبل النقاش، وبالتالي إحياؤه أو تأسيسه لمسلّمات، وحتى مقدسات، ما انفك الاتجاه السلفي يتشبث بها رغم هشاشة الأسس التي تقوم عليها حين توضع على محك النقد والتمحيص. وستعترضنا منها أمثلة عديدة في القسم الثاني من هذا العمل.

وكما كان لتفسير المنار صدى واسع لدى الفئات المثقفة المتعطشة إلى الإصلاح والتغيير والمتشبثة مع ذلك بالماضي فإن كتاب طنطاوي جوهري (ت 1940 م.) «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»[9] كان الحلقة الأولى، أو على الأقل الرئيسية، في سلسلة طويلة ما تزال متواصلة حتى اليوم، من التفاسير التي تروم إثبات أن العلوم العصرية كلها موجودة في القرآن، إما أنه نص عليها صراحة أو أنه أشار إليها إشارات لم يفهمها الناس حق فهمها إلا بفضل الاكتشافات الحديثة في ميادين العلوم الطبيعية والطبية والفلكية والنفسانية، الخ. وفي ذلك دلالة عل إعجاز القرآن من ناحية وعلى عدم تعارض الدين والعلم من ناحية ثانية.

---

9 ــ يقع تفسير الجواهر في 26 ج. انظر مثلا ط 2، القاهرة، 1350 هـ.

والواقع أن هذا التفسير أشبه ما يكون بمغارة علي بابا، فيه من كل شيء: فيه الإيمان بعالم الأرواح، وفيه شرح للقوانين الطبيعية وتمجيد للمخترعات العديدة التي بهرت الشرقيين وهم يسمعون عنها أو يشاهدونها دون أن يفقهوا لها أمرا، وفيه مع ذلك مباحث تاريخية واجتماعية وأخلاقية وحتى لغوية، ونقول من كتب التراث العربي الإسلامي ومن «الكتاب المقدس» والدوريات الشرقية والغربية زمن تأليف الكتاب.

وإذا كنا قد عبنا على تفسير المنار تغليب الغاية الإصلاحية وجعل القرآن مناسبة للدعوة إليها، فإن هذا العيب المنهجي إنما يصدق على «الجواهر» أضعافا مضاعفة. وقد كان طنطاوي جوهري عارفا بالنقد الذي وجّه إليه لهذا السبب ولكنه كان مصرّا على أنه مصيب في طريقته على أساس أن «جميع العلوم والصناعات من فروض الكفايات» و «فرض الكفاية أفضل من فرض العين لأنه أعم نفعا»، فآلى على نفسه إيقاظ المسلمين حتى يكونوا أوفياء للمقصد القرآني.

ويكفينا في هذا المقام إيراد أنموذج واحد من هذا التفسير. فقد جمع الآيات 27 إلى 32 من سورة المائدة في مقصد واحد استغرق شرحه له 25 صفحة[10]، واحتوى على العناوين التالية : التفسير اللفظي لهذا المقصد؛ التفسير الحقيقي على مقدار الطاقة؛ نداء لأمة الإسلام؛ نداء إلى علماء الإسلام؛ الخزائن الحديدية في القرآن [= المعادن والبترول

10 — الجواهر، 3/155-179.

وحتى الكهرباء، المخزون في الجو والماء والأرض]؛ فتح الخزائن القرآنية والتفرج على عجائبها الحكمية في الطيور؛ الكلام على الطيور، لطائف عن الطيور الجارحة؛ الخفاش؛ حكمة الله في البوم؛ الغراب؛ [الطيور] المائية، الهوائية، الأرضية؛ عجيبة؛ العصفور؛ فرس النبي والعقرب؛ العقرب، تناسله، دود القز وتناسله؛ طبيعة الإنسان لا تخالف طبيعة الحيوان في أن التناسل مقدمة الموت وأن حياة الفرد حياة للمجموع؛ حكاية اليمامة؛ اعتراض على المؤلف وجوابه؛ خاتمة هذا المقال وجماله في السفينة والسمكة والمنطاد والمراكب الهوائية.

وقد جاء في أثناء تفسيره لهذه الآيات قوله مثلا : «النوع الإنساني ابتكر الطيارات للحرب، ولكن الله يعلم أنها ستكون من أكبر نعمه في السلم. في زمن قريب جدا سيكون الجو محل السفر وتخلو الأرض للزرع. في زمن قريب جدا سيكون الانتقال في الجو بالمراكب الهوائية ويحتقر الناس ما على الأرض من القطارات والسيارات والمركبات التي تسير بالكهرباء، كل هذا ستقوم مقامه السفن الهوائية ويشارك الناس الطير في الهواء ويتمتعون بنعم لم يحلم بها السابقون. أتدري لِمَ كل هذا ؟ لقوله تعالى ﴿**فبعث الله غرابا يبحث في الأرض**﴾[11]».

فكان الاعتراض عليه بما يلي حسب شهادته : «إنك في

---

11 ــ المصدر نفسه، 3/176.

كل ما دبّ ودرج وبأي مناسبة وفي أي حال تلصق بالقرآن وبالدين الإسلامي ما ليس منه، فلا تذر طيارة ولا منطادا ولا برقا (تلغرافا) ولا كهرباء ولا صناعة ولا علما إلا ألصقته بالقرآن، والإسلام في نظرك سفينة نوح تأخذ من كل زوجين اثنين، إن هذا ما هو منك إلا تطرف وزيادة، تريد رقيّ المسلمين فتنسب كل شيء للدين ...»[12].

وكان مما أجاب به قوله في آخر ردّه على هذا الاعتراض : «ثم قلتُ : ألستَ ترى معي أن علم المراكب الهوائية وغيرها من علوم الكهرباء والمغناطيس أصبحت اليوم لا بدّ منها للناس ؟ قال : بلى ! قلتُ : ... ورجال الإسلام مجمعون على أن هذا وأمثاله فرض كفاية وأنا وأنت مسؤولون وجميع الأمة عن كل صناعة وعلم حظي به قوم في أوروبا وهو نافع ثم جهلناه نحن. هذا هو الذي يجب نشره الآن وتعميمه في أنحاء المعمورة». ثم أضاف : «وأنا لم أقل إن أهل أوروبا استنتجوه من القرآن، بل استنتجوه بعقولهم. ولقد بعث الله الغراب وغير الغراب كما بعث لنا، وأراهم الغراب وغير الغراب كما أرانا، ولكن هم رأوا ونحن ما رأينا. وهذا عار على أمة الإسلام أن تجهل عقلها وتجهل دينها. فأنا لم ألصق بالقرآن يا صاح علما ولا صناعة وإنما أنا متّبع لا مبتدع ...»[13].

على هذا النحو إذن حشي تفسير الجواهر بالمعلومات

---

12 ــ المصدر نفسه، 178/3.

13 ــ المصدر نفسه، 179/3.

المبسطة عن العلوم الحديثة والصناعات، وكذا كان تبرير صاحبه لهذا المنهج في التفسير إن صح اعتبار الطريقة التي سلكها فيه منهجا وصحت تسمية ما ضمه هذا التأليف تفسيرا للقرآن، رغم اعتقاد طنطاوي جوهري بأن النبي ذاته هو الذي علّمه التفسير في رؤيا صادقة وأنه «سيكون كالصحابة يقول على القليل من الآيات معاني كثيرة»[14].

وما كان هذا التفسير، في نهاية التحليل، ليستحق منا هذه الوقفة لولا أنه يمثل ظاهرة منتشرة في الفكر العربي الإسلامي الحديث هي ما سمي ــ خطأ ــ بـ «التفسير العلمي»، ومنها نفذ العديد من المشعوذين والمرتزقة[15]، رغم المعارضة

14 ــ المصدر نفسه، 17/4.

15 ــ من أشهر الذين مارسوا هذا النوع من التفسير في تونس البشير التركي. وفي مصر نذكر : مصطفى محمود، القرآن محاولة لفهم عصري، بيروت، 1970 (انظر عنه : بنت الشاطىء، القرآن والتفسير العصري، القاهرة، 1970؛ ومحمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، أم درمان، 1971). ومن هذا القبيل : عبد الرزاق نوفل، الإعجاز العددي للقرآن الكريم، 3 ج، القاهرة، 1975-1976، ومعجزة الأرقام والترقيم في القرآن الكريم، القاهرة، 1980. وكذلك : محمد رشاد خليفة، دلالات جديدة في إعجاز القرآن، القاهرة، د.ت. (انظر عنه : حسين تاجي محمد محيي الدين، تسعة عشر ملَكا، بيان أن فرية الإعجاز العددي للقرآن خدعة بهائية، القاهرة، ط 2، 1985). ونلحق بهم : M. Bucaille, La Bible, le Coran et la Science, Paris, 1976. ويراجع في شأن «التفسير العلمي» : عبد المجيد عبد السلام المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، بيروت، 1393/1973، فصل 3، ص ص 245-323.

الصريحة التي أبداها نحوه العلماء التقليديون والمستنيرون على السواء[16]. تقول مثلا عائشة عبد الرحمن في مقدمة كتابها «القرآن والتفسير العصري» : «ونتورط من هذا إلى المزلق الخطر، يتسلل إلى عقول أبناء هذا الزمان وضمائرهم، فيرسّخ فيها أن القرآن إذا لم يقدم لهم علوم الطب والتشريح والرياضيات والفلك والفارماكوبيا وأسرار البيولوجيا والالكترون والذرة فليس صالحا لزماننا ولا جديرا بأن تسيغه عقليتنا العلمية ويقبله منطقنا العصري !.

«هكذا باسم العصرية نغريهم بأن يرفضوا فهم القرآن كما فهمه الصحابة في عصر المبعث ومدرسة النبوة، ليفهموه في تفسير عصري من بدع هذا الزمان.

«وباسم العلم نخايلهم بتأويلات محدثة تلوك كلمات ساذجة عن الذرة والالكترون وتكنولوجيا السدود وبيولوجيا العنكبوت وديناميكا الصلب وجيولوجيا القمر ...

«وفي ضجيج هذه الكلمات الطنانة الرنانة، وخلابة ما يقدمه التفسير العصري من عجائب وغرائب تبهر البصر فتتعذر الرؤية الثاقبة التي تميز حقا من باطل وعلما من دجل وإيمانا

16 — من ذلك مثلا أن السلط الوهابية منعت ترويج تفسير طنطاوي جوهري في شبه الجزيرة العربية إبان ظهوره. وانظر عن موقف الشيخ أمين الخولي كتابه : التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم، القاهرة، 1944، وكذلك : J, Jomier et R. Caspar, L'exégèse scientifique d'après le Cheikh Amin al-Khùli, in MIDEO, IV (1957), pp. 269-280.

من زخرف قول وبهرج بدعة. ويفوتها أن تفصل بين منطق تفكير علمي وجرأة ادعاء وطبول إعلان ...»[17].

وتضيف الكاتبة في موضع آخر : «وكان الظن الا مجال لمخدّر في هدير العصر ودوامة المعركة، وإذا بمفسرين عصريين لا دراية لهم بعلوم العربية والقرآن يتسللون بالمخدّر إلى الميدان فيتسلطون على الجماهير بتفاسير عصرية تجذب أسماعهم بكلام خلاب عن سبق القرآن إلى نظريات الرياضيات والفلك وعلوم البيولوجيا والجيولوجيا وارتياد الفضاء وغزو القمر، فما علينا مثلا أن ترتاد روسيا مجاهل الفضاء، وأن تهبط «أبولو» على سطح القمر، وأن تنطلق «سيوز» في رحلتها الجريئة واقتحامها الظافر، ولدينا من كل ذلك ما يغنينا عن التعلق به والسعي إليه، وعندنا مفسر عصري يقدم لنا كل علوم الدنيا ويضيف إليها علم الغيب والحياة الآخرة !»[18].

المسألة إذن تتجاوز إهدار المتصدّين للتفسير العلمي لقيمة التخصص في العلوم الدقيقة والطبيعية كما في العلوم الإنسانية

---

17 — د. بنت الشاطىء، القرآن والتفسير العصري، ص 8.

18 — المرجع نفسه، ص 40. وبديهي أن هذا الموقف نقيض لرأي هند شلبي، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، تونس، 1985، حين تقول في خاتمة بحثها، ص 163 : «فالذي توصل إليه العلم عن طريق البحث والدراسة كشف عنه القرآن عن طريق الوحي». فلم يتحقق إذن رجاء الدكتور محمد كامل حسين في وأد هذه «البدعة الحمقاء السخيفة» إلى غير رجعة، انظر كتابه : الذكر الحكيم، القاهرة، د.ت.، ص ص 182—190.

وفي علم التفسير على الأخص، لتصبح قضية حضارية ذات نتائج سلبية خطيرة. فعلاوة على أن التوفيق الزائف بين القرآن والعلم الحديث يؤدي إلى إضفاء النسبية على النص المقدس نظرا إلى تسارع التطور في النظريات والاكتشافات العلمية وتجددها المستمر، وبذلك يحمل «التفسير العلمي» بذرة فساده في ذاته أولا ويسيء إلى الدين من حيث يريد نفعه، فإنه يكرّس في الواقع العقلية اللاعلمية ويكون إيهامه باحتواء القرآن على العلوم الحديثة تعبيرا عن سلوك تعويضي لعدم المساهمة في إنتاج هذه العلوم، ومن ثَم فهو يدعّم الجهل والوهم والتخلف.

أما الأنموذج الثالث من التفسير فهو «في ظلال القرآن» لسيد قطب، وقد كتبه بين سنتي 1952 و 1965[19]. فإذا ما عرفنا أن المؤلف قد كان سجينا من سنة 1954 إلى آخر سنة 1964 بسبب آرائه، ثم أطلق سراحه لبضعة أشهر قبل أن يودع السجن من جديد ويحاكم من أجل ما جاء في كتابه «معالم في الطريق» ــ الذي هو ليس إلا مقتطفات من تفسيره[20]، ثم يعدم في أوت 1966، أدركنا الأهمية التي

---

19 ــ طبع مرات عديدة في القاهرة وبيروت. انظر مثلا ط 8، 1978 عن دار الشروق في 6 مجلدات تضم 4016 ص.

20 ــ «معالم في الطريق» طبع لأول مرة سنة 1964، ثم أعيد طبعه مرات عديدة. وهو يحتوي على مقدمات تفسير سور الأنعام، والأنفال 8، ونوح 71، وآل عمران 3، والتوبة 9، وعلى مقتطفات من التفسير : الأنفال 8/55–65؛ البقرة 2/104–160؛ آل عمران 3/65–179؛ النساء 4/15–104؛ المائدة 5/51–66 و 85.

تكتسيها الظروف التي ألف فيها الكتاب. وإن انتساب سيد قطب إلى حركة «الإخوان المسلمين»[21] وتأثير آرائه في الحركات «الإسلامية» المعاصرة، وخاصة في «جماعة المسلمين» المعروفة بـ «التكفير والهجرة» وزعيمها شكري مصطفى، وفي جماعة «الجهاد» التي كان عبد السلام فرج صاحب كتاب «الفريضة الغائبة» (1981) وخالد الاسلامبولي قاتل السادات ينتميان إليها[22]، لمما يزيد في تبرير العناية بهذا التفسير.

لنستمع أولا إلى ما يقوله أحد الباحثين الذين درسوا تفسير سيد قطب دراسة معمقة : «إن الظلال» يهمنا بالذات باعتباره لا — تفسير. قيل عنه إنه «مجموعة مواعظ»[23]، وهو «تفسير تمجيدي» عند آخرين[24] نعم، ولكنه أكثر من ذلك

---

21 — المراجع عديدة عن الإخوان المسلمين، انظر مثلا : Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, Oxford, 1969، وقد ترجم إلى العربية بعنوان : الإخوان المسلمون، دراسة أكاديمية، القاهرة، 1977. وانظر عن سيد قطب : يوسف العظم، رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب، حياته ومدرسته وآثاره، دمشق — بيروت، 1980.

22 — انظر في هذا الصدد : Gilles Kepel, Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, Paris, 1984.

23 — J.J.G. Jansen, The interpretation of the Koran in modern Egypt, Leiden, 1980, p. 79, n. 15.

24 — Ed. Rabbath, Mahomet prophète arabe et fondateur d'Etat, Beyrouth, 1981, p. 452.

بكثير وذو عبقرية واضحة كل الوضوح. إنه تأثر مباشر ومتحمس بالقرآن من حيث هو خبر ميثي عن أصل الأمة، لا بهدف التغني بعجيبة ولت وانقضت، بل بهدف رسم الطريق العملية ليوطوبيا أمة الغد. إنه كتاب تعليم الدولة الإسلامية وكتاب تعليم الثورة الإسلامية لإرساء تلك الدولة»[25].

فما معنى أن «في ظلال القرآن» لا ــ تفسير ؟ إن مجرد تصفحه السريع، فضلا عن الدراسة المتأنية، من شأنه أن يقنع القارىء بصحة نعته باللاتفسير. والأحرى أن يعتبر تأملا منطلقه القرآن، ولكنه تأمل هادف القصد منه إقامة الدولة والمجتمع الإسلاميين. ويكفينا في هذا المجال الاستشهاد بمثال واحد، من بين مئات الأمثلة الممكنة، على أسلوب سيد قطب «وقراءته» للقرآن. يقول بمناسبة الآية الرابعة من سورة الصف 61 : «إن القرآن كان يبني أمة. كان يبنيها لتقوم على أمانة دينه في الأرض، ومنهجه في الحياة، ونظامه في الناس. ولم يكن بد أن يبني نفوسها أفرادا ويبنيها جماعة، ويبنيها عملا واقعا ... كلها في آن واحد ... فالمسلم لا يبنى فردا إلا في جماعة. ولا يتصور الإسلام قائما إلا في محيط جماعة منظمة ذات ارتباط وذات نظام وذات هدف جماعي منوط في الوقت ذاته بكل فرد فيها، هو إقامة هذا المنهج الإلهي

---

25 — O. Carré, Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Paris, 1984, p. 24.

في الضمير وفي العمل مع إقامته في الأرض. وهو لا يقوم في الأرض إلا في مجتمع يعيش ويتحرك ويعمل وينتج في حدود ذلك المنهج الإلهي ...

«إن الإسلام لا يتشهى القتال، ولا يريده حبا فيه. ولكنه يفرضه لأن الواقع يحتمه، ولأن الهدف الذي وراءه كبير. فالإسلام يواجه البشرية بالمنهج الإلهي في صورته الأخيرة المستقرة. وهذا المنهج ــ ولو أنه يلبي الفطرة المستقيمة ــ إلا أنه يكلف النفوس جهدا لتسمو إلى مستواه، ولتستقر على هذا المستوى الرفيع. وهناك قوى كثيرة في هذه الأرض لا تحب لهذا المنهج أن يستقر لأنه يسلبها كثيرا من الامتيازات التي تستند إلى قيم باطلة زائفة يحاربها هذا المنهج، ويقضي عليها حين يستقر في حياة البشر. وهذه القوى تستغل ضعف النفوس عن البقاء في المستوى الإيماني وتكاليفه، كما تستغل جهل العقول وموروثات الأجيال لتعارض هذا المنهج وتقف في طريقه. والشر عارم، والباطل متبجح، والشيطان لئيم ! ومن ثم يتعين على حملة الإيمان وحراس المنهج أن يكونوا أقوياء ليغلبوا عملاء الشر وأعوان الشيطان، أقوياء في أخلاقهم، وأقوياء في قتال خصومهم على السواء. ويتعين عليهم أن يقاتلوا عندما يصبح القتال هو الأداة الوحيدة لضمان حرية الدعوة للمنهج الجديد وحرية الاعتقاد به وحرية العمل وفق نظامه المرسوم.

«وهم يقاتلون في سبيل الله لا في سبيل ذواتهم أو عصبيتهم من أي لون، عصبية الجنس وعصبية الأرض

وعصبية العشيرة وعصبية البيت في سبيل الله وحده لتكون كلمة الله هي العليا والرسول (ﷺ) يقول : «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله».

«وكلمة الله هي التعبير عن إرادته. وإرادته الظاهرة لنا ـــ نحن البشر ـــ هي التي تتفق مع الناموس الذي يسير عليه الكون كله، الكون الذي يسبح بحمد ربه. ومنهج الله في صورته الأخيرة التي جاء بها الإسلام هو الذي يتناسق مع ذلك الناموس، ويجعل الكون كله، والناس من ضمنه، يحكمون بشريعة الله لا بشريعة يضعها سواه.

«ولم يكن بد أن يقاومه أفراد وأن تقاومه دول. ولم يكن بد كذلك أن يمضي الإسلام في وجه هذه المقاومة. ولم يكن بد أن يكتب الجهاد على المسلمين لنصرة هذا المنهج وتحقيق كلمة الله في الأرض. ولهذا أحب الله سبحانه الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص ...».

لقد أوردنا هذا الشاهد، على طوله، لأنه معبّر في دلالته على بعد سيد قطب عن منهج المفسرين الذين يبحثون في أسباب نزول الآية وإعرابها ومعاني ألفاظها وصلتها بالسياق الذي وردت فيه والأحكام الشرعية التي تتضمنها وما إلى ذلك من الاهتمامات التقليدية في التفسير. ويمكن حصر أهم خصائص «الظلال» في الملاحظات التالية :

ـــ لعل أبرز هذه الخصائص محاولة المؤلف اختزال المسافة الزمانية والمعرفية التي تفصله عن القرآن. إنه يعمل على

الاستيحاء المباشر من النص المقدس وكأنه يخاطبه «الآن وهنا» شخصيا، أي كأنه بكر لم يُقرأ ولم يفسر ولم تتناوله أجيال من المسلمين بالتأويل والتدبر؛

ـــ إن هذه القراءة الإيمانية التي تسعى إلى الوفاء لروح النص القرآني هي في الواقع متأثرة بظروف القارىء التاريخية العامة والخاصة وبثقافته. من ذلك أن أثر أبي الأعلى المودودي واضح في تبني سيد قطب لمفهوم الحاكمية مثلا[26]. ومن الأكيد أن منظّر الإخوان المسلمين لم يكن ليدعو إلى منهاجه «الحركي» لمقاومة «الجاهلية» الحديثة لو لم يكن يكتب في محتشد وفي عهد عبد الناصر حين أصبحت أجهزة الدولة المصرية تعمل على التحكم في جميع مجالات الحياة، بما فيها المجال الديني، وتضطهد المخالفين لها في الرأي؛

ـــ إن النهج النضالي الذي توخاه صاحب «الظلال» لا يعدو أن يكون نهجا انفعاليا وخطابيا، إذن معهودا في الخطاب الإسلامي الحديث. ولكنه، إلى ذلك، نهج طوباوي خالص، إذن ثوري على طريقته، أي أنه لا يعبأ بالواقع، ولا يقيم وزنا للعوامل الموضوعية المكبّلة ولا يكلّف نفسه مؤونة التحليل العميق للأسباب الداخلية الكامنة وراء النكبات التي مني بها الإسلام والمسلمون، ولا لطبيعة

26 ـــ انظر بالخصوص كتاب المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، الكويت، 1977.

العلاقات التي تربط الدولة ـــ أي دولة ـــ بالمجتمع المدني[27]؛

ـــ إن انعدام الحسّ النقدي والتاريخي في «الظلال» لم يؤد بصاحبه إلى «تصوف سياسي»[28] فحسب، بل كان السبب في النظرة المانوية التي تميز بها والتي لا ترى في الأشياء إلا الخير المطلق والشر المطلق. ولئن كان هذا التصنيف من مستلزمات العمل والنضال فإنه، بالإضافة إلى قلبه «الدعاة» إلى «قضاة»[29]، يحجب الواقع بتشعبه وتناقضاته، ويمنع بالتالي حظوظ التأثير فيه. وهو مؤشر

---

27 ـــ انظر مثلا قوله : «وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم : أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل منفصل عن المجتمع الجاهلي ... وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد فعلا. والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة والمائة يصبحون ألفا والألف يصبحون اثني عشر ألفا. ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي. وفي الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي انفصل بعقيدته وتصوره وانفصل بقيمه واعتباراته وانفصل بوجوده وكينونته عن المجتمع الجاهلي الذي أخذ منه أفراده، وتكون الحركة من نقطة الانطلاق إلى نقطة الوجود البارز المستقل قد ميزت كل فرد من أفراد هذا المجتمع، معالم في ا لطريق، القاهرة، 1964، ص 157.

28 ـــ العبارة لـ O. Carré في Mystique et politique، المرجع المذكور، ص 213.

29 ـــ وهو ما أنكره المرشد العام للإخوان المسلمين حسن الهضيبي في كتابه الذي يردّ به على سيد قطب دون ذكره، بعنوان : دعاة ... لا قضاة، القاهرة، 1979.

على ما اعتبره بعضهم بحق «خللا كامنا داخل آلية التفكير السلفي عموما»[30]؛

ــ ولعل «أخطر ما في هذا الأسلوب هو «احتكار الإسلام»، فيظن الداعي أنه الوحيد الذي فهم الإسلام وأنه الوحيد المرخص له في الحديث عن الإسلام. إن هذه الحالة تحدث لصاحبها نوعا من النرجسية القاتلة[30 مكرر]، ويختلط لديه الثابت والمتغير في الدين، ويحتكر فهم النصوص على الشاكلة التي يراها بينما يمنع غيره من أن يفهم النصوص فهما آخر بحجة وحدة الدين، مع أنه خلط بين الدين وفهمه للدين»[31]؛

ــ وأخيرا فإن هذه الدغمائية، مقرونة بالتحريض المباشر على العصيان المدني تحت ستار الجهاد وبضبابية التفكير المستعصي على الدقة والتحديد والمنساق وراء التخيلات وسحر الكلام، قد أبعدت سيد قطب عن العقلانية المحتشمة عند عبده ورشيد رضا، مثلما أبعده النفَس

---

30 ــ صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية في الدوامة، حوار حول فكر سيد قطب، تونس، 1985، ص 75.

30 (مكرر) ــ يلاحظ مهدي فضل الله أن «الإدعاء ظاهرة مألوفة في كتب سيد قطب حتى ليضيق القارىء بها ذرعا في فصول الكتاب الواحد في بعض الأحيان، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، بيروت، 1978، ص 67 وانظر كذلك ص 210.

31 ــ الجورشي، المرجع نفسه، ص 106–107.

الديني الواضح عن محاولات طنطاوي جوهري وأضرابه في التوفيق بين القرآن والعلم.

وقفنا عند هذه النماذج الثلاثة من التفسير، المنار والجواهر والظلال، لأنها ممثلة لأبرز التيارات الفكرية التي أثّرت ومازالت تؤثّر بنسب متفاوتة في الضمير الديني الحديث، مثلما تأثرت بالأوضاع التاريخية التي شهدتها المنطقة العربية، وإذن بالحداثة في شكلها الغربي المشوّه في كثير من الأحيان وغير المستوعَب، وإن كان هذا التأثر قد اكتسى صبغة ردود الفعل الانفعالية والدفاعية التمجيدية التي تعكس الانبهار بالحضارة الغربية ثقافة وقيما ومنجزات مادية والرفض لها في الوقت نفسه. إلا أن هناك فئة من المفسرين الذين يمكن اعتبارهم مجرد امتداد للسنة التفسيرية التقليدية، وقد بقوا في شبه عزلة عن مشاكل الحداثة وعاشوا بعقولهم ووجدانهم في عصور إسلامية خلت، فانصهروا انصهارا في اهتماماتها وإشكالياتها وصراعاتها. ونذكر من بينهم الشيخ جمال الدين القاسمي (ت 1914)[32]، وبالخصوص الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973 م).

إن القارىء لتفسير التحرير والتنوير[33] للشيخ ابن عاشور

---

32 ــ انظر عن تفسيره : محاسن التأويل، القاهرة، 1957-1960 : عبد المجيد عبد السلام المحتسب، اتجاهات التفسير ....، المرجع المذكور، ص ص 41-54.

33 ــ طبعته الدار التونسية للنشر، 1969-1979 في 17 ج، ثم سنة 1984 في 30 ج.

يجد نفسه إزاء موسوعة ثمينة بالغة الثراء تَمثل فيها صاحبها كل ما جاء في كتب التفسير القرآني وكتب العلوم الإسلامية التقليدية تمثلا أصبح اليوم من العسير توفره. ولا نبالغ في شيء إن قلنا إنها تغني عن تلك الكتب لأنها احتفظت بأهم ما فيها مع دقة العبارة ووضوحها. إلا أن القارىء يبحث عبثا في هذا التفسير عن حلول تستجيب لمشاغله المعاصرة، ولا نقصد المشاغل الاجتماعية الآنية بل المشاغل المعرفية التي تثيرها الفلسفات والعلوم الإنسانية الحديثة وتقتضيها عقلية العصر. وهو، في نهاية التحليل، تفسير يقوم شاهدا على ظاهرة بارزة للعيان في الفكر العربي الحديث، ألا وهي تواجد عقلية تقليدية هي وريثة أمينة لعقلية السلف وبعيدة عن مشاغل العصر الحقيقية، بإزاء عقليات متجاوبة مع تلك المشاغل حسب درجات وأنماط مختلفة.

تلك إذن أهم خصائص التفسير من خلال نماذج ممثلة[34]. إلا أن القرآن لم يفسّر فيما اصطلح على تسميته بكتب التفسير فحسب، وإنما فسّر وأُوّل في عدد لا يحصى من الكتب والفصول باعتباره المرجع الأول في تبرير اختيارات عقائدية ومذهبية أو اجتماعية واقتصادية وأخلاقية وسياسية، ولكنه تفسير يقتصر في الغالب على آية أو آيات

34 — للمقارنة بحركة التفسير في شبه القارة الهندية، ارجع إلى كتاب :
J.M.S. Baljon, Modern Muslim Koran Interpretations (1880-1960), Leiden, 1961.

كثيرا ما تكون مفصولة عن سياقها؛ وهو بالخصوص غير مقصود لذاته، ولذا فهو يخرج عن غرضنا في هذا المقام. ولكن توجد إلى جانب هذه التفاسير المحدودة دراسات عديدة تتناول وجها من وجوه التفسير أو قضية من القضايا التي يثيرها النص القرآني، أو تتعلق بالناحية المنهجية في التفسير. وهي دراسات تمتد من «اقتراح إصلاح مناسب للمنهج القديم في تفسير القرآن» بحيث «يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مرّ بها العالم الإسلامي» عند مالك بن نبي[35]، إلى المحاولات العميقة والجريئة التي يقوم بها محمد أركون في الاستفادة من العلوم الإنسانية الحديثة في قراءة النصوص الدينية التأسيسية[36]، مرورا بتأملات الدكتور محمد كامل حسين المهتمة بالنواحي الخلقية والنفسية[37]، وبالتفسير «البياني» عند بنت الشاطىء.

من هذه الدراسات سنقتصر على أنموذج واحد لقيمته الذاتية أولا وكذلك نظرا إلى الضجة التي أثارها إبان ظهوره، ونقصد به أطروحة الدكتور محمد أحمد خلف الله بعنوان «الفن القصصي في القرآن الكريم»[38]. إن ملخص نظرية

---

35 ــ الظاهرة القرآنية، بيروت، د.ت.، ص ص 53 و 60.

36 ــ ارجع بالخصوص إلى كتابه : Lectures du Coran, Paris, 1982.

37 ــ الذكر الحكيم، المرجع المذكور.

38 ــ طبع لأول مرة سنة 1953. وستكون إحالاتنا على الطبعة الرابعة، القاهرة، 1972. أما كتابا خلف الله : القرآن والدولة، ط 2، بيروت، 1981، ومفاهيم قرآنية، الكويت، 1984، فينتميان إلى الدراسات المشار إليها في الفقرة السابقة والتي ليس التفسير فيها مقصودا لذاته.

المؤلف أن «ما بالقصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي ﷺ عن التاريخ، وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع، كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو يردّها إلى الحق والواقع، لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب وتعتقد البيئة ويعتقد المخاطَبون» (ص 255). ولذلك استنتج أن الأخبار الواردة في القصص القرآني «بلّغت على أنها المواعظ والحِكم والأمثال التي تضرب للناس. ومن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار أو يجهلها أو يخالف فيها أو ينكرها» (ص 45)، كما استنتج من تحليله لذلك القصص «أن المقاصد التي يرمي إليها القرآن هي التي تملي الأسلوب والطريقة، وهي التي من أجلها يسلسل القرآن الأحداث ويربط بينها برباط من العاطفة والوجدان» (ص 127).

ومما أثار عليه المحافظين إقراره بوجود القصة الأسطورية في القرآن (ص ص 171–183) وبأن مصادر القصص مستمدة من البيئة التي نزل فيها القرآن (ص ص 226–260)، وبصفة أخص أن نفسية الرسول قد لعبت دورا هاما في تكييف ذلك القصص (ص ص 323–337). فالقرآن «في حديثه عن الأشخاص كان يختار من مواقفهم ما يتفق وأحوال النبي العربي ليثبّت نفسه ويسرّي عنها ما ألمّ بها من حزن وألم، كما كان يختار من أحوالهم أو يُجري على ألسنتهم ما يشرح عقائد الدعوة

الإسلامية ويؤيد مبادئها. ومن هنا كانت شخصية النبي ﷺ هي الأساس أو العامل الأول في الاختيار. ومن هنا أيضا تقاربت الصورة واتحدت في كثير من الأجزاء، وهذا يلقي في الروع أن شخصية النبي العربي قد وضحت في هذا القصص أكثر من صورة غيره من الرسل والأنبياء» (ص 289). ومما يبيّن الصلة بين هذا القصص ونفسية النبي «أن النبي هو الذي كان يلقيه، وليس من شك في أنه كان يعبّر بصوته عما يصوره النص من معان وعما يحمله اللفظ من أحاسيس وعواطف» (ص 337).

وقد يلاحَظ أن خلف الله لم يأت حقا بجديد أو بنظرية ثورية تبرر الحملة التي شنت عليه. فهو، وإن اعتمد منهج لانسون (Lanson) الأدبي كما تَمثله من خلال ترجمة محمد مندور، إنما طبّق المبادىء التي عرضها الشيخ محمد عبده في تفسيره وبصفة خاصة نفيه للصبغة التاريخية عن القصص القرآني[39]، واعتمد المقاربة الأدبية التي كان أستاذه أمين الخولي من الدعاة إليها. وهذا صحيح، ولكن مجرّد الذهاب ببعض الإشارات العابرة إلى نتائجها المنطقية كان يخشى منه تقويض النظرية الإسلامية التقليدية في الوحي، وهي النظرية القائمة على اعتبار النبي وعاء سلبيا يبلّغ ما كلف بتبليغه

39 ـ انظر بالخصوص تفسير المنار، 399/1. وقد استشهد المؤلف بهذا النص في ص 173 من كتابه.

فحسب[40]، كما كان يخشى من التأكيد على أثر العوامل البيئية في صياغة القصص القرآني تجريد النص المقدس في إطار هذه النظرية من صبغته الإلهية المفارقة واللاتاريخية، رغم اهتمام المسلمين ــ والأصوليين بالخصوص ــ منذ القديم باسباب النزول وبظاهرة النسخ في القرآن[41].

---

40 ــ نقصد النظرة التقليدية السائدة في العصر الحديث. أما القدماء فكانوا يقبلون، حتى في نطاق النظرية السنية، أكثر من فهم واحد لكيفية الوحي. يقول السيوطي مثلا : «في المنزّل على النبي (ﷺ) ثلاثة أقوال : أحدهما أنه اللفظ والمعنى وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به ...
والثاني **أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة وأنه** (ﷺ) **عَلِمَ تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب.** وتمسّك قائل هذا بظاهر قوله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء 26/193–194).
والثالث أن جبريل أُلقِيَ إليه المعنى وأنه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك» الإتقان في علوم القرآن، ط 3، القاهرة 1405/1985، ج 1، ص 126.
وقد أورد الزركشي في «البرهان في علوم القرآن»، ط بيروت، 1408/1988، ج 1، ص 291. هذه الأقوال الثلاثة بالعبارة نفسها تقريبا. منقولة عن السمرقندي (محمد بن أحمد، ت 540/1145 أو محمد بن يوسف ت 556/1161)، مما يعني أنها كانت متداولة منذ القرن السادس على الأقل.

41 ــ تجدر الإشارة إلى أن حسن حنفي قد حاول في أطروحته : Les méthodes d'exégèse ...، المرجع المذكور، الانطلاق من أسباب النزول ليبين أن القرآن ليس وحيا عن الله ولكنه وحي عن الإنسان، وأنه يعبّر عن تجربة محمد البشرية التي يمكن النفاذ منها إلى التجربة البشرية عموما في بحثها عن حقيقتها الإلهية، وهو ما يخوّل تأويله حسب حاجات الأمة الإسلامية الحاضرة. وانظر تقييم M. Allard لهذه الأطروحة في مجلة Travaux et Jours، عدد 32 (1969)،

وهكذا نتبين أن الثراء الذي تميّز به التفسير القرآني من حيث الكم وتنوع الاتجاهات التي سار فيها لم يفض إلى تجديد جذري لهذا الفن. فقد تغلبت مقتضيات الإصلاح الاجتماعي والتصدي للتحديات التي فرضتها الحداثة على المشاغل المعرفية والروحية البحت. وتمثلت هذه التحديات بصفة بارزة في شيوع النزعة العلموية وانتشار العَلمانية في الثقافة والمؤسسات على السواء واقتحام الدولة لمختلف مجالات الحياة.

ولئن استجابت التفاسير القرآنية الحديثة استجابة جزئية لتطلعات القراء العرب إلى ما يثبّت هويَتهم ويدعم ثقتهم في نفوسهم، فإنها لم توفق التوفيق المرجوّ في بلوغ الغاية التي رسمتها لنفسها. ولعل من أهم عوامل فشلها عدم مطابقة الوسيلة للهدف، والتمسك بربط التفسير بعلم الكلام. ولا نأمل تفسيرا حديثا بحق إلا اليوم الذي يخضع فيه فن التفسير للمنهج العلمي النقدي والتاريخي غير التبريري، ثم يقبل المتكلم نتائج التفسير بدون مواربة ويوظفها حسب مقولات ملائمة للعقلية الحديثة، حريصا على الوفاء للمقصد القرآني حسب ما يقتضيه التماسك الداخلي للنص المقدس وبعيدا عن

ص ص 83-97، بعنوان: Un essai d'anthropologie musulmane
وقد اعتبرها ر. كسبار (R. Caspar) «محاولة مجهضة» (essai avorté)
في بحثه: Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman, in Studia Missionalia, V.XX (1971), pp. 122-125

التشبث بحرفيته. ويبقى ضمير المسلم في النهاية هو معيار الصحة والدليل عليها كما يقول إقبال :

دع الرازيّ في تفسير آي   فإن ضميرنا نعم الدليل[42]

42 ـــ محمد إقبال، پيام مشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، كراتشي، 1951، ص 10.

الفصل الثالث

الحديث النبوي

لم يحظ الحديث لدى المفكرين العرب المحدثين بما حظي به التفسير من عناية. ولا غرابة في ذلك، إذ لا يسع المهتم به في العصر الحديث النسج على منوال الأقدمين في حفظ الأحاديث عن ظهر قلب ورواية أسانيدها وقد توفّر له من أدوات المعرفة ما لم يتوفر للأجيال الماضية فنشرت مجاميع الحديث من صحاح ومسانيد وسنن ونشرت شروحها والكتب التي اعتنت بالتعريف برجالها ونقدهم وبيان طبقاتهم ومراتبهم، كما وضعت الفهارس التحليلية لأشهر كتب الحديث المعتمدة[1].

وانصب الاهتمام في المقابل على غرضين مترابطين :

1 — نشير بالخصوص إلى عمل فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن، 1936، 7 أجزاء. وقد أعيد طبعه في استانبول وتونس سنة 1987.

ـــ «حكم» الحديث والسنة، أي مسألة اعتمادهما أصلا من أصول التشريع؛

ـــ ومدى صحة الأحاديث التي وصلتنا والثقة التي تستحقها.

وبما أننا سنفصّل القول في أصول الفقه في فصل لاحق، فإننا سنقتصر هنا على بحث مختلف المواقف من صحة الحديث لنرى أثر الحس التاريخي في العقلية العربية باعتباره من مظاهر الحداثة.

كان الشيخ محمد عبده سبّاقا في هذا المجال كذلك إلى التنبيه إلى أن «نشأة الاختراع في الرواية والتأويل» تعود إلى انصداع الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة[2]. وقد دعا إلى عدم الأخذ بأحاديث الآحاد مهما بلغت درجتها من الصحة في نظر المحدّثين إذا ما خالفت القرآن أو العقل، وتعرض مثلا إلى حديث السحر الذي رواه البخاري ومسلم وابن حنبل والنسائي، فرفضه رفضا قطعيا واستخلص من مناقشته «المقلّدين» الذين يقبلونه القاعدة التالية : «وعلى أي حال فلنا، بل علينا، أن نفوّض الأمر في الحديث ولا نحكّمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل»[3]. إلا أن عبده اكتفى بوضع هذه القاعدة العامة

2 ـــ محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 11.

3 ـــ محمد عبده، تفسير جزء عمّ، ص 183 وما يليها.

وببعض الإشارات والتلميحات أو بنقد بعض الأحاديث، كحديث الغرانيق أو حديث زينب بنت جحش، ولم يتعمق في بحث هذه المسألة أو يتعمق فيها. وقد عاب عليه تلميذه محمد رشيد رضا أنه «لم يكن واسع العلم برواية الحديث ولا حفظه ولا كثير العناية بمعرفة الجرح والتعديل فيه»[4].

ولئن لم يسايره تلميذه في قلة الاعتناء بالحديث، وكان بخلافه «شيخ محدّثي أهل السنة في عصرنا، بحيث يعلم من أمر الأحاديث التي حملتها الكتب المشهورة لدى الجمهور ويدرك ما اعتراها من فعل الرواة وغير ذلك ... ما لم يعلم مثله سواه»[5]، فإن مساهمته في تجديد إشكالية البحث في علم الحديث لا تكاد تذكر، إذ تركّزت جهوده على نقد الأحاديث التي تعترض سبيله أثناء معالجته المواضيع الإصلاحية التي اشتغل بها، وكان هذا النقد في الغالب ترجيحا لرأي على آخر وانتصارا لبعض المحدّثين القدامى أو طعنا في آخرين دون اجتهاد شخصي يتجاوز الطريقة التقليدية التي كان يتناول بها الحديث.

ورغم ذلك فقد جلب له القدح في بعض أعلام الحديث معارضة شديدة من قِبَل شيوخ الأزهر، مما حمله على توضيح

---

4 — محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة، 1931، ج 1، ص 1033.

5 — محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث، ط 3، القاهرة، د.ت.، ص 35 (ط 1، 1958).

المنهج الذي يدعو إليه والذي هو، من بعض نواحيه، إعادة نظر جذرية في الطريقة التقليدية المتّبعة في نقد الحديث. فقد أخذ عليه بعضهم أنه انتقد كعب الأحبار ووهب بن منبّه وأظهر عدم الثقة بروايتهما ولا سيما بالاسرائيليات التي ملأت كتب التفسير والحديث، واعتبرهما من الذين يغشّون المسلمين ويكيدون لهم ويُدخلون في كتبهم الدينية ما يقتضي الطعن في دينهم. فكان ذلك مناسبة لتوضيح موقفه في رد طويل[6] جاء فيه بالخصوص : «إذا سلّمنا أن كل من وثقه جمهور المتقدمين فهو ثقة، وإن ظهر خلاف ذلك بالدليل، نفتح بابا للطعن في أنفسنا بنبذ الدليل والأخذ في مقدماته بالتقليد، ومخالفة هداية القرآن المجيد». ثم بيّن أن الجرح والتعديل قد تعلق أساسا بالسند، وأضاف : «أما تمحيص متون الروايات وموافقتها أو مخالفتها للحق والواقع وللأصول أو الفروع الدينية القطعية أو الراجحة أو غيرها فليس من صناعتهم (أي رجال الحديث) ويقل الباحثون فيه منهم، ومن تعرّض له منهم ــ كالإمام أحمد والبخاري ــ لم يوفه حقه كما تراه فيما يورد الحافظ بن حجر في التعارض بين الروايات الصحيحة له ولغيره. ومنه ما كان يتعذر عليهم العلم بموافقته أو مخالفته للواقع». وضرب مثلا بحديث أبي ذر عند البخاري ومسلم عن غروب الشمس وأنّها تذهب حتى تسجد تحت العرش، ثم عقب عليه بقوله : «فنحن، بعد العلم القطعي الثابت بالحسّ في مثل هذه المسألة وما في حكمها، لا

6 ــ مجلة المنار، ج 27 (1926)، ص ص 614-619.

مندوحة لنا عن أحد أمرين : إما الطعن في سند الحديث وإن صححوه، لأن رواية ما يخالف القطعي من علامات الوضع عند المحدّثين أنفسهم ... وإما تأويل الحديث بأنه مرويّ بالمعنى وأن بعض رواته لم يفهم المراد منه فعبّر عما فهمه».

كما تعرّض إلى ما يرويه كعب ووهب عن كتب بني اسرائيل وبيّن أن شيوخ الحديث لم يكونوا «يعرفون ما يصح من ذلك وما لا يصح لعدم اطلاعهم على تلك الكتب وعدم ظهور دليل على كذب الرواة المتقنين للكذب فيما يعزونه إليها». ثم تساءل : «فإذا ظهر لمن بعدهم في العصر ... ما لم يظهر لهم من كذب اثنين أو أكثر من هؤلاء الرواة فهل يكابر حسّه ويكذب نفسه ويصدقهم بلسانه كذبا ونفاقا أو يكتم الحق عن المسلمين لئلا يكون مخالفا لمن قبله فيما ظهر له ولم يظهر لهم ؟».

وكانت خلاصة رأيه في هذه القضية أن «العمدة في الدين هو القرآن وسنن الرسول المتواترة، وهي السنن العملية كصفة الصلاة والمناسك مثلا، وبعض الأحاديث القولية التي أخذ بها جمهور السلف. وما عدا ذلك من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الدلالة فهي محل اجتهاد».

وبذلك يكون رشيد رضا من أوائل المفكرين الذين نبهوا إلى ما اعترى منهج المحدّثين القدامى من خلل حين ركزوا نقدهم على السند دون المتن، ووضعوا معايير لتقييم المتن ولا سيما عدم مخالفته للواقع ولما يقره العلم، بالإضافة طبعا

إلى عدم معارضته للقرآن، وسمحوا لأنفسهم بتكذيب بعض الصحابة والتابعين تكذيبا صريحا، ولم يعتبروا ترك الأخذ بما في الأحاديث «الصحيحة»، وحتى مخالفتها، بدعة أو ضلالا.

وعلى خطاه سار أحمد أمين (ت 1954 م) في تأريخه للحركة العلمية في العصر العباسي الأوّل ضمن كتابه «ضحى الإسلام»[7]. فبعد أن عدّد الجهود التي قام بها المحدّثون في تصنيف الحديث ووضع مصطلحه وتفسير غريبه ومختلفه وإفراد الكتب للثقات والضعفاء والمدلّسين من الرواة، قال: «والنقد عادة نوعان: نوع يستند فيه على الزواية وصحتها والرجال ومقدار الثقة بهم، ونوع يعتمد فيه على الحديث نفسه: هل معناه مما يصح أو لا يصح؟ وهل الظروف الاجتماعية التي قيل فيها الحديث تؤيد أنه صحيح أو موضوع؟ وهل هناك احتمال الوضع لأسباب سياسية أو مذهبية أو شخصية؟ وهل الحديث يتفق وقواعد الإسلام أو لا يتفق؟...

«وفي الحق إن المحدّثين عنوا عناية تامة بالنقد الخارجي ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي. فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحا وتعديلا فنقدوا رواة الحديث في أنهم ثقات أو غير ثقات وبيّنوا مقدار درجتهم في الثقة، وبحثوا هل تلاقى الراوي والمروي عنه أم لم يتلاقيا، وقسموا

---

7 ـــ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط 5، القاهرة، 1956، ج 2، الفصل الرابع، ص ص 106–137 (ط 1، 1935).

الحديث باعتبار ذلك ونحوه إلى حديث صحيح وحسن وضعيف وإلى مرسل ومنقطع وإلى شاذ وغريب وغير ذلك.

«ولكنهم لم يتوسعوا كثيرا في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث، هل ينطبق على الواقع أولا ... كذلك لم يتعرضوا كثيرا لبحث الأسباب السياسية التي قد تحمل على الوضع. فلم أرهم شكوا كثيرا في أحاديث لأنها تدعم الدولة الأموية أو العباسية أو العلوية، ولا درسوا دراسة وافية البيئة الاجتماعية في عهد النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وما طرأ عليها من خلاف ليعرفوا هل الحديث يتمشى مع البيئة التي حكي أنه قيل فيها أولا. ولم يدرسوا كثيرا بيئة الرواي الشخصية وما قد يحمله منها على الوضع، وهكذا ...

«ولو اتجهوا هذا الاتجاه كثيرا وأوغلوا فيه إيغالهم في النوع الأول لانكشفت أحاديث كثيرة وتبيّن وضعها، مثل كثير من أحاديث الفضائل، هي أحاديث رويت في مدح الأشخاص والقبائل والأمم والأماكن، تسابق المنتسبون لها إلى الوضع فيها أو شغلت حيزا كبيرا من كتب الحديث، الخ»[8].

وهكذا ركّز أحمد أمين على النواحي التي قصّر فيها المحدّثون وبرهن بذلك على استيعابه لمقتضيات المنهج

---

8 ــ المرجع نفسه، 2/130-132.

التاريخي في نقد النصوص وتجاوزه للعقبة النفسية التي تمنع عادة من تسليط هذا المنهج على النصوص التي اكتسبت في الضمير الإسلامي صبغة مقدسة. ولئن لم يقم هو نفسه بتطبيق ما دعا إليه، إلا في أمثلة معدودة، فإن أجيالا من القراء العرب قد فطنت بفضل إشاراته تلك المركزة إلى ضرورة التصدي لما أهمله القدماء وكانوا في الأغلب عاجزين عن مجرد التفكير فيه.

هذا التطبيق قد قام به جزئيا الشيخ محمود أبو رية (ت 1979) في كتابه «أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث». وقد كان المؤلف واعيا بأن مواضيع كتابه هذا الضخم (422 ص في طبعته الثالثة) مواضيع «خطيرة لم يسبق أن حملها كتاب من قبل»[9]. والرجل مؤهل فعلا، بحكم ثقافته الدينية الواسعة[10]، لجمع المادة الغزيرة التي احتوى عليها مؤلَّفه وإعمال الرأي فيها بالتمحيص والمقابلة، ولكنه لم يكن العالم المحقق فحسب بل أراد لبحثه أن يقوم على «المنهج العلمي الحديث»، وبرّر موقف «شيوخ الدين» المعارض لما أثبته في كتابه بجهلهم لهذا المنهج. يقول في ذلك : «إن كل الذين ثاروا على كتابنا لم ينفذوا إلى فهم

---

9 ــ محمود أبو رية، أضواء ...، المرجع المذكور، ص 15. وانظر كذلك ص 26 : هذا البحث لم يعن به أحد من قبل ــ هذا الكتاب الجامع الذي يعد الأول في موضوعه ــ هذا البحث ... طريف وغريب.

10 ــ تحتوي قائمة مصادره ومراجعه على نحو الـ 230 عنوانا، عدا الدوريات. انظر ص ص 413-417.

الغاية منه ولم يدركوا أغراضه. ولعل مرد ذلك إلى أنه من وراء علمهم وموضوعه غريب عليه، وأن بحثه يقوم على المنهج العلمي الحديث وهم لا يحسنونه. فما كاد يخرج عليهم حتى روّعهم فنكروه وأوجسوا منه خيفة فعارضوه»[11].

وإنه ليعسر تلخيص كتاب «الأضواء» تلخيصا وجيزا وشاملا في آن، وحسبنا أن نشير إلى أهم المواضيع التي تناولها بحثه والنتائج التي وصل إليها[12] :

— تتبع المؤلف الأخبار المتعلقة بكتابة الحديث وروايته، واستخلص منها بالخصوص أن النبي لم يجعل لحديثه كتّابا كما فعل بالنسبة إلى القرآن، وأنه نهى عن كتابته وتابعه الصحابة في ذلك، بل كانوا يرغبون حتى عن رواية الحديث ويتشددون في قبول الأخبار؛

— واهتم بصفة خاصة بظاهرة الكذب على النبي مبينا أنها بدأت في حياته واستشرت بعد موته، وأن الدواعي إلى الكذب عديدة منها ما يقوم به «الوضاع الصالحون» ومنها الكيد للدين ومناصرة البدع والأهواء؛

— وأثار في هذا الصدد مسألة عدالة الصحابة مؤكدا أنها

11 — محمود أبورية، أضواء ...، ص 30.

12 — لن نحيل فيما يلي على صفحات معينة إذ أن الكاتب قد توخى أسلوبا في التأليف يكثر فيه تداخل المواضيع والاستطراد. ويمكن الرجوع إلى الفهرس التفصيلي الذي وضعه في آخر كتابه، ص ص 419–422.

لا تنطبق على جميعهم وأنهم متفاوتون في صدق الرواية بدليل نقد بعضهم لبعض، بل إن منهم «من انغمس في الفتنة أو نزل الكتاب بنفاقه». وكان الصحابي الذي نال أوفر حظ من نقد المؤلف هو أبو هريرة، «شيخ المضيرة»، وهو الذي رُوي عنه أكبر عدد من الأحاديث (446 في صحيح البخاري و 5374 في مسند بقي ابن مخلد). رغم أنه لم يصحب النبي إلا سنة واحدة وتسعة أشهر !؛

— كما عكف، بالاعتماد على عدة أمثلة وشواهد، على إثبات النتائج الخطيرة المترتبة عن الرواية بالمعنى دون اللفظ الذي نطق به الرسول. ومنها أن الراوي قد يؤدي ضد ما أراده النبي، وأنه قد يسقط شيئا في الحديث لا يتم المعنى إلا به، وأنه قد يُغفل نقل السبب الموجب له، وأن الحديث قد يعتريه اللحن والخطأ ويختل نظمه بالتقديم والتأخير. وتبعا لذلك فإن أئمة النحو «لم يجعلوا الحديث من النصوص التي يستشهدون بها على قواعدهم في اللغة والنحو لأنهم استيقنوا أن النص الصحيح للحديث قد ضاعت معالمه وأن ما يروى عن النبي لم يأت على حقيقة لفظه ولا يعلم أحد على اليقين ما هي الصورة الصحيحة التي نطق بها النبي» (ص 25)؛

— ووقف الشيخ أبو رية عند مسألة تدوين الحديث، فأداه البحث إلى أن هذا التدوين لم يقع إلا في القرن الثاني

وبوازع من الولاة، ولكنه كان تدوينا جزئيا ثم تقلب في أطوار مختلفة إلى أن استكملت صورته الأخيرة حول منتصف القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة. فكان لتأخير كتابه الحديث ضرر كبير تمثل في «اختلاط الصحيح بالموضوع وتعذر التمييز بينهما على مر الدهور» (ص 271)؛

- ومن أطرف المباحث في هذا الكتاب ما تعلق بأسباب الوضع السياسية والاجتماعية والنفسانية والمذهبية، وكيف تسربت الاسرائيليات والمسيحيات والأساطير والخرافات عن طريق كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وعبد الله بن سبإ وابن جريج وأضرابهم، وكثرت الأحاديث الموضوعة في فضائل الشام وبيت المقدس أو التي قصد بها تأييد الأسر الحاكمة أو أئمة المذاهب الفقهية؛

- أما الفصول التي عقدها المؤلف لعلوم الحديث ومصطلحه، وكذلك تلك التي عرّف فيها بخصائص مجاميع الحديث المعتمدة عند أهل السنة فإنها كانت موجهة إلى بيان أوجه الخلل والتقصير فيها، مما يستلزم «دراستها على نور العلم وفهمها بمنطق العقل».

إن الانطباع الغالب الذي يخرج به قارىء كتاب «أضواء على السنة المحمدية» أنه لا سبيل البتة إلى الثقة في صحة الأحاديث النبوية التي وصلتنا نظرا إلى الظروف الحافة برواياتها

ثم بتدوينها، رغم الجهود التي بذلها أهل الحديث في الجرح والتعديل في الأسانيد، وأنه لا يصح بالتالي اعتمادها في المجال التعبدي الصرف. وهذا الانطباع صحيح لا محالة، ولكنه لا ينطبق انطباقا كليا على غرض المؤلف من كتابه كما عبّر عنه في آخر مقدمة الطبعة الأولى حين قال : «وأرجو كذلك ــ وقد حسرت النقاب عن وجه الحق في أمر الحديث المحمدي الذي جعلوه الأصل الثاني من الأدلة الشرعية بعد السنة العملية واتخذوا منه أسانيد لتأييد الفرق الإسلامية ودلائل على الخرافات والأوهام وقالوا بزعمهم إنها دينية، وكشفت القناع عما خفي على الناس من أمره، وعرضت لهم صورة صادقة من تاريخه ــ أرجو أن أكون قد وفقت إلى إصابة الغرض الأول الذي بذلت كل ما بذلت من أجله وأنفقت من عمر وتعب في سبيله، وهو الدفاع عن السنة القولية وحياطتها مما يشوبها، وأن يصان كلام الرسول من أن يتدسس إليه شيء من افتراء الكاذبين أو ينال منه كيد المنافقين وأعداء الدين، وأن تنزّه ذاته الكريمة من أن يعزى إليها إلا ما يتفق وسمو مكانتها وجلال قدرها» (ص 27).

فهل رغبة المؤلف في تنزيه النبي عما أضيف إليه مما لا يمكن أن تصح روايته بلفظه هي التي أدته إلى رفض الحديث عمليا، أم إن تبنيه «المنهج العلمي الحديث» في نقد النصوص كما اعترف بذلك صراحة هو الذي أداه إلى نفس النتيجة ولكنه احتاج إلى تبريرها بالرغبة في تنزيه النبي ؟ قد يبدو هذا التساؤل غير ذي معنى إن كان المراد به إثبات حسن نية

المؤلف أو سوئها، إلا أنه يصبح ذا دلالة بعيدة إن قصدنا منه تحسس المسالك التي تتسرب منها الحداثة إلى نفوس المؤمنين، وما يترتب عنها، حسب اختلاف المنظور، من هدم للدين وتشكيك في مقوّماته أو تنقية له من الشوائب التي علقت به عبر التاريخ.

وعلى كل فإن هذا الموقف السلبي عموما من الحديث الذي دشنه الشيخ محمد عبده وتابعه فيه رشيد رضا[13] وأحمد أمين ومحمود أبو رية لم يكن من شأنه أن يرضي فئة أخرى من المفكرين العرب، فانبروا يدافعون عن صحة الأحاديث التي حفظتها كتب الصحاح وعن المنهج الذي توخاه الأقدمون في تمحيصها[14]، ونسبوا إلى المستشرقين

---

13 ــ يعتبر رشيد رضا أن الأحاديث القولية المتواترة لا تبلغ أقصى جمع القلة (أي عشرة). انظر محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 202، هامش 2.

14 ــ انظر على سبيل المثال :

- محمد بن جعفر الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، بيروت، 1332 هـ؛
- جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دمشق، 1925/1353؛
- محمد عبد العظيم الزرقاني، المنهل الحديث في علوم الحديث، القاهرة، 1947/1366؛
- أحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث (شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير وبهامشه)، ط 2، القاهرة، 1951/1370؛
- مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القاهرة، 1380 هـ؛
- محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، القاهرة، 1963.

وأذنابهم الموقف النقدي الذي اعتبروه هدّاما ومغرضا. ومن الجدير بالملاحظة أن المتشبثين بالحديث في الصيغة التي وصلنا بها لم يكونوا من الشيوخ التقليديين فحسب وإنما كان منهم كذلك من له حظ من الثقافة العصرية، وكأنهم خافوا جميعا من النتائج التي يمكن أن يجرها القدح في إحدى المكوّنات الأساسية للضمير الإسلامي. هذا مالك بن نبي (ت 1973) مثلا يعترف أن «المسافة بين وفاة الرسول وعصر تدوين الحديث كانت ذات أهمية إذ حدث خلالها خلط كثير وشكوك مضاعفة بين الأحاديث الصحيحة وغيرها»، ولكنه يستدرك بسرعة قائلا : «ومنذ ذلك الحين وضعت طريقة نقدية صالحة لتمييز ما هو صحيح عما ليس كذلك، فطبقت طريقة النقد التاريخي التي تشمل تحقيق اتصال الرواية وقيمة الرجال الذين وصل عن طريقهم الحديث»(15).

على أن الأنموذج الأمثل لهذه النزعة المحافظة هو كتاب «علوم الحديث ومصطلحه» للشيخ الدكتور صبحي الصالح (ت 1986)(16). فقد دافع فيه صاحبه عن الرأي القائل إن

وعن مختلف المواقف من الحديث النبوي في العصر الحاضر، ارجع إلى :

Revue des Etudes Islamiques, 1954, Abstracta, pp. 117-123.

وكذلك إلى : G.H.A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature, Leiden, 1969.

15 ــ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع المذكور، ص 115.

16 ــ طبع الكتاب لأول مرة سنة 1959/1378. وتحتوي طبعته الثالثة عشرة في بيروت، 1981 ــ وعليها نحيل ــ على 448 ص.

تدوين الحديث بدأ في حياة الرسول، وبعد أن استعرض الأخبار المتعلقة بالصحف التي كانت عند الصحابة والتابعين، قال بالخصوص : «وتلك نتيجة علمية باهرة تقطع بتدوين الحديث في عصر مبكر وتصحح الخطأ الشائع أن الحديث لم يدوّن إلا في أوائل القرن الهجري الثاني»[17]. ثم أضاف : «ليس علينا إذن أن ننتظر عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز حتى نسمع للمرة الأولى ـــ كما هو الشائع ـــ بشيء اسمه تدوين الحديث أو محاولة لتدوينه. وليس علينا أن ننتظر العصر الحاضر لنعترف بتدوين الحديث في عصر مبكر ... لأن كتبنا وأخبارنا ووثائقنا التاريخية لا تدع مجالا للشك في تحقيق تقييد الحديث في عصر النبي نفسه وليس على رأس المائة الثانية للهجرة ... وهي تنطق ـــ فوق ذلك ـــ بصدق جميع الوقائع والأقوال والسير والتصرفات التي تنطوي عليها الأحاديث الصحاح والحسان في كتب السنة جميعا لا في بعضها دون بعض»[18].

لكنه ما لبث أن ناقض نفسه بنفسه بعد بضع صفحات حين قبل الأخبار التي ترجع أوائل التدوين إلى عهد عمر بن عبد العزيز[19]، وعقب على استجابة محمد بن مسلم بن شهاب الزهري لأمر الخليفة الأموي بقوله : «وحق للزهري

17 ـــ صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص 32.
18 ـــ المرجع نفسه، ص 33.
19 ـــ المرجع نفسه، ص ص 44-45.

أن يفخر بعمله قائلا : «لم يدوّن هذا العلم أحد قبل تدويني»[20].

ثم اهتم صبحي الصالح بالرحلة في طلب الحديث فاعتبر أنها حققت توحيد النصوص بعد أن كان الطابع الإقليمي هو الغالب عليها، وتعرض في الأثناء إلى المتاجرة بالحديث ولكنه رجّح أنها لا تعني الكذب والوضع، فيقول : «ولعل بائعي الحديث والمتاجرين به ــ رغم جشعهم الظاهر أحيانا ــ لم يكونوا دائما من الكذابين أو الوضاعين، ولعل كثيرا منهم كانوا ثقات ضابطين»[21]. ويثني على المحدّثين منكرا روايتهم بالمعنى دون اللفظ : «ويزداد إكبارنا لهؤلاء الحفاظ إذا عرفنا أن العلماء ــ ولا سيما في بادىء الأمر ــ يتشددون في الرواية باللفظ والنص ولا يتساهلون حتى بالواو والفاء، فكانوا يرون أن على المؤدي أن يروي ما تحمّله باللفظ الذي تلقاه من شيخه دون تغيير ولا حذف ولا زيادة»[22].

ولا تهمنا في هذا المقام الفصول التي عقدها لدور الحديث وألقاب المحدّثين، ولتحمل الحديث وصوره، وللتصنيف في علوم الحديث معرّفا بالمجاميع ومراتب الرواة ثم لمصطلح الحديث، فقد جمع فيها المعلومات المتعلقة بهذه الأغراض واكتفى بتبويبها دون أي فكر نقدي. ومن

20 ــ المرجع نفسه، ص 46.
21 ــ المرجع نفسه، ص 65.
22 ــ المرجع نفسه، ص 80.

المفيد فقط أن نقف عند بعض الإثباتات المتخللة لبحثه والعاكسة لمنهجه الوثوقي. فيقول مثلا في مطلع الفصل الذي خصصه للحديث بين الشكل والمضمون» : «فالمضمون هو الذي يعني هؤلاء النقدة المهرة، أما الشكل فلا قيمة له عندهم إلا بمقدار ما يعين على تحقيق ذلك المضمون»[23]. ويقول كذلك متعمدا نفس المكابرة : «إن كل هذا يشير إلى نتيجة واحدة لا مراء فيها : هي أنه إذا كان لا بدّ من الاختيار بين السند والمتن أيهما تدور عليه مباحث المحدّثين فإنه المتن بلا نزاع، وما السند إلا وسيلة إلى الأقوال والمتون !»[24].

وبما أنه لم يكن يستطيع إنكار الإعراض عن الاستشهاد بالحديث عند أئمة اللغة والنحو ــ وقد رأينا أن هذه الظاهرة تعود حسب الشيخ أبو رية، بناء على شهادات الأقدمين، إلى الرواية بالمعنى وإلى ما لحق الحديث من تصحيف ولحن ــ فإنه اكتفى بالتعجب من هذا الإعراض، فيقول مثلا : «لكنا نعجب مرة أخرى للنحاة الأولين كيف طوّعت لهم أنفسهم أن يهجروا حديث الرسول وهم يحتجون ويلتمسون الشواهد لما يبوّبون ويفصّلون، مع أنهم كانوا يعلمون علم اليقين أن شروط المحدّثين في المشافهة والإسناد تضمن لهم أصدق الأخبار وأقومها قيلا !»[25].

---

23 ــ المرجع نفسه، ص 275.

24 ــ المرجع نفسه، ص ص 286–287.

25 ــ المرجع نفسه، ص 327.

ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تعريفه للصحابة والتابعين وتابعيهم الذين كثرت عنهم رواية الحديث خلوا من أي شك في صحة ما رووا، وأن يهمل الأخبار التي تقدح في صدقهم وعدالتهم، بل أن يمر مر الكرام على الذين ثبت إدخالهم للاسرائيليات في الحديث، وأن يغلق الباب في وجه أي بحث على أسس جديدة في التراث الذي خلفه القدماء : «على أننا نحمد الله أن حفظ دينه من عبث العابثين وكلام نبيِّه من كذب الوضاعين، بما قيّض للأمة من علماء أمناء مخلصين مازوا الخبيث من الطيب وعرّفونا أسباب الوضع وجرحوا الوضاعين وكشفوا معايبهم وألفوا الكتب في الموضوعات يجمعونها وأحيانا يحفظونها لكيلا يلتبس عليهم منها شيء !»[26].

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من استعراض تلك النماذج الممثلة من مواقف المفكرين العرب المحدثين تجاه صحة الحديث النبوي أنها، على اختلافها، تقرّ علنا أو ضمنيا بأن المشكلة مطروحة اليوم على الضمير الإسلامي. وربما كنا غير مجانبين للحقيقة إن اعتبرنا أنها تعاني جميعا من ارتباط الحديث بالعقائد وخاصة بالفقه وأصوله، حيث يسعى كل فريق إلى توظيفه توظيفا خاصا، وأننا مازلنا ننتظر البحوث المجراة على قواعد علمية صارمة انطلاقا من كون الحديث في الصورة التي دوّن فيها ليس تسجيلا أمينا لأقوال النبي

26 ــ المرجع نفسه، ص 271.

وأفعاله أو إقراراته، وما كان يمكن له أن يكون كذلك، وإنما هو تمثّل موجه بالضرورة وغير بريء البتة لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال.

الفصل الرابع

الفقه

لا مراء في أن الفقه يحتل في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية مكانة مركزية فريدة، فلم يبلغ اهتمام المسلمين بالعلوم الدينية الأخرى مجتمعة ما بلغه اهتمامهم بالفقه وحده، بل لعله لا توجد حضارة ركزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية. كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح، وكان الفقهاء هم الذين يحددون تلك الأحكام، ولكنهم حرصوا دوما على اعتبارها أحكاما شرعية إلهية، لا قوانين بشرية وضعية، على أساس أنها مستنبطة من النصوص الدينية وأنه لا مشرِّع سوى الله. ومنذ استقرار المذاهب الفقهية ــ المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي بالنسبة إلى أهل السنة، والجعفري بالنسبة الى الشيعة ــ فرضوا على القضاة الالتزام بالحكم حسب المذهب الذي ينتمون إليه، ولم يخوّلوا لهم الاجتهاد «المطلق»، بمعنى

تفضيل حلول من مذاهب مختلفة حسب ما يؤديهم إليه رأيهم الشخصي وتقديرهم. فلم تحظ الأصوات القليلة المنادية بعدم الالتزام بمذهب واحد بصدى يذكر، وكانت دعوات الماوردي (ت 450 هـ) في «الأحكام السلطانية» وابن رشد الحفيد (ت 595 هـ) في «بداية المجتهد» معاكسة للتيار السائد فلم يُتابعا فيها.

لا نستغرب إذن أن تشمل حملة المصلحين المحدثين على التقليد ميدان الفقه، وأن يقتضي الرجوع إلى سلوك السلف الصالح التخلي عن البناء الفقهي المتحجر باعتباره غير مُلزم من ناحية، وعائقا في سبيل الاستنباط المباشر من القرآن والسنة العملية من ناحية أخرى. إلا أن موقف السلفيين المحدثين لم تمله الاعتبارات النظرية فحسب، وإنما أملته بالخصوص الظروف الجديدة التي بدأ يعيشها العالم الإسلامي والتي انكشفت فيها الفجوة بين الفقه والواقع، لا سيما منذ التنظيمات التي شرعت فيها الخلافة العثمانية وكانت مستمدة من الدساتير والقوانين الغربية لا نتيجة تطور ذاتي في الفقه السياسي الإسلامي[1].

ويجدر التذكير في هذا الصدد بأن الفقه كان دوما يشمل

1 — من الأمثلة على ذلك «عهد الأمان» في تونس سنة 1857 م (انظر نصه في المجلة القانونية، نشر مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس، عدد 1 (1974)، ص ص 309–344، ومجلة الأحكام العدلية التي أصدرتها الخلافة العثمانية سنة 1869 م.

ميدانين مختلفين، ميدان العبادات ويتعلق بأحكام الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج، وميدان المعاملات ويشمل أحكام النكاح والإرث، أي الأحوال الشخصية، وأحكام الجرائم والجنايات، وكذلك المعاملات الاقتصادية التجارية والزراعية، والسلوك الاجتماعي وقد رأينا أن الميدان السياسي كان يطرق في نطاق علم الكلام حول مسألة الإمامة رغم أن أحكامه ترتبط بـ «القانون العام» أكثر مما ترتبط بالعقيدة. وسنستعرض فيما يلي مشاغل المفكرين العرب المحدثين فيما يخص فقهي العبادات والمعاملات قبل أن نقف على آرائهم في أصول الفقه في الفصل الموالي.

من أوائل الذين تجرؤوا على إثارة قضية الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات الدكتور محمد توفيق صدقي (ت 1920 م) في فصل نشره بمجلة المنار سنة 1906 بعنوان «الإسلام هو القرآن وحده»[2]. وقد كان غرضه متعلقا أساسا بأصول الفقه كما سنرى إلا أنه أورد في ثنايا بحثه مواقف من الصلاة والزكاة بالخصوص تتعارض وما استقر عليه رأي الفقهاء من مختلف المذاهب.

في مسألة ركعات الصلاة، وتطبيقا لما أقره من أنه لا يجب على الأمة الإسلامية في جميع الأزمنة والأمكنة القيام بما تواتر عن النبي أنه فعله وأمر به إن لم يرد له ذكر في

---

2 ــ مجلة المنار، المجلد السابع (1906)، ص ص 515-524. وانظر عن المؤلف : الزركلي، الأعلام، ط 5، بيروت، 1980، ج 6، ص 65.

القرآن، يرى الدكتور صدقي «أن القرآن يفرض على المسلم أن يصلي في كل وقت من أوقات الصلاة أكثر من ركعة، ولم يحدد له عددا مخصوصا، وتركه يتصرف كما شاء. وبعبارة أخرى إن الإنسان يجب عليه أن يصلي ركعتين على الأقل وله أن يزيد عن ذلك ما شاء أن يزيد بحيث لا يخرج عن الاعتدال والقصد ... ولا يجوز له القصر عن الركعتين إلا فيما ذكره القرآن الشريف»[3].

أما في ما يخص مقدار النصاب في الزكاة فهو يرى أن قيمة النصاب من الذهب والفضة والماشية إن لم تكن متساوية في مبدإ الإسلام فهي متقاربة جدا، ولو لم تكن كذلك «لكان هناك ظلم ظاهر لبعض الناس دون الآخرين»، وهي بالإضافة إلى ذلك قيمة زهيدة جدا لا يمكن أن تنطبق على ظروف تاريخية مغايرة. لهذا استخلص «أن ما بينته السنة للعرب في ذلك الزمن لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة، ولذلك لم يرد شيء من ذلك في القرآن مطلقا، لأنه هو الكتاب الوحيد الذي أمر النبي أصحابه بحمله لجميع العالمين، وتركت أمثال هذه التفاصيل فيه لتتصرف كل أمة في الأمور بما يناسب حالها. فيجب على أولياء الأمر بعد الشورى ومراجعة نصوص الكتاب أن يضعوا للأمة نظاما في هذه المسألة وفي غيرها لتسير عليه. ولا يصح أن نجمد على ما وضع للعرب في ذلك الزمن جمودا يبعدنا عن العقل

---

3 ــ الإسلام هو القرآن وحده، المرجع المذكور، ص 518.

والصواب. فإن الذي عنده عشرة جنيهات أو خمسة جمال مثلا إذ عد غنيا عند قوم فلا يلزم أن يكون غنيا عند الآخرين. ثم إن ربع العشر إذ قام بإصلاح حال الفقراء والمساكين وأبناء السبيل والغارمين وبالنفقة منه على العاملين على الزكاة والمؤلفة قلوبهم وفي سبيل الله وفي تحرير الرقاب، إذا قام بكل هذه الشؤون في زمن أو بلد فليس ضروريا أن يكون كافيا كذلك في زمن آخر أو في بلدة أخرى. ومن ذلك تعلم حكمة الله في عدم تعيين شيء من ذلك في كتابه تعالى. وغاية ما ذكر فيه الحث على إعطاء الزكاة وأنها تؤخذ من أصحاب الأموال ...»[4].

إن هذا الموقف جدير بالانتباه لأنه عُبر عنه في بداية هذا القرن ومن موقع المؤمن لا الجاحد. ولكن من الواضح أنه كان سابقا لزمانه فلم يسايره فيه المصلحون المسلمون على اختلاف مشاربهم. وحتى الذين يدعون إلى إعادة النظر في الموروث الفقهي فإنهم يعتبرون أن المقصود هو فقه المعاملات وأنه لا مجال للتجديد أو الاجتهاد في فقه العبادات.

نعم ! إن للطقوس الدينية أهمية خاصة في كل ديانة، ولذلك يسود الشعور بأن المس من «شعائر الإسلام» كما مورست طيلة قرون لا يعني سوى هدم الإسلام ولا يمكن أن يصدر إلا عن عدوّ له. ولكن الغريب أن المفكرين

4 ــ المرجع نفسه، ص ص 521-522.

المسلمين يفضلون عادة السكوت عن انتشار ظاهرة الإعراض عن ممارسة الطقوس على مواجهة المشكل والتصدي له بحلول تتلاءم ومقتضيات الحياة العصرية. ولأن المسألة حساسة فقد توقفت في تونس الحملة الرسمية التي شنت بعيد الاستقلال على صوم رمضان باعتباره معطلا للانتاج وأنه يجوز الإفطار في ظروف الجهاد الأكبر ضد التخلف[4 مكرر]، كما فضل ناشر تونسي منذ سنوات قليلة عدم الاحتفاظ في النسخة العربية بالبحث ذي الصبغة الأنثروبولوجية الذي قدم به محمد أركون لكتاب بالفرنسية عن الحج وعوضه بمقدمة أخرى رأى أنها أنسب للقارىء العربي[5]. وكان الموقف الذي عبّر عنه هشام جعيط سنة 1966 على شاشة التلفزة التونسية ثم في تصريح لمجلة الإذاعة[6] موقفا شاذا ولم يعد إليه صاحبه في كتاباته اللاحقة وإن لم يتنكر له. وقد قال حينئذ بالخصوص : «هناك من يقول إن النصوص لا تبيح لنا

4 (مكرر) — دافع الفضل شلق أخيرا عن تأويل للآية 184 من سورة البقرة (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين) مفاده أن «فيها إثباتا تاما يؤدي إلى مفهوم أن الذين يطيقون الصوم ولا يعملون بحسب الطاقة لأنها سترهقهم فهؤلاء عليهم أن يقوموا بدفع فدية أو بصوم يوم أو أيام بديلة» خلافا لرأي الفقهاء والمفسرين أن «يطيقونه» بمعنى «لا يطيقونه»، من العقل الفقهي في الإسلام، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 2، شتاء 1989، ص ص 181-183.

5 — ارجع إلى كتاب الحج الصادر عن دار الجنوب للنشر، تونس، 1977، في نسختيه العربية والفرنسية.

6 — مجلة الإذاعة، عدد 167، السنة السابعة، بتاريخ 21-2-1966، ص ص 24-25.

أي تأويل أو اجتهاد في خصوص أمور جذرية كالطقوس. لهذا نرى وجوب تقويم مفهوم الاجتهاد وفهم الأمور حق فهمها، لأن دراسة العلم التاريخي الحاضر حققت لنا مثلا بأن الطقوس الدينية في الحقيقة تكوّنت بعد موت النبي في القرنين الأولين بعد الهجرة ... يمكن بدون شك تحوير الطقوس واختصارها من ناحية جذرية. وهذا يستوجب سلطة روحية بدون شك»[7].

ونتيجة للخوف من مراجعة ما استقرت عليه المذاهب الفقهية في أمور العبادات احتفظ بأحكام في الغسل متأثرة بأوضاع البيئة البدوية والصحراوية في حواضر تتدفق فيها المياه بغزارة في كل البيوت، وبأحكام في الصلاة لا تراعي ظروف العمل في الإدارات والمعاهد والمصانع والمتاجر، وبأحكام في الزكاة تتجاهل مصادر الثروة الحديثة (عقارات، قيم في البورصة، الخ) وما يؤديه المسلم من ضرائب مباشرة وغير مباشرة، وبأحكام في الحج وضعت في زمن السفر على الأقدام وعلى ظهور الدواب لمن يركبون الطائرة النفاثة ويجتمعون بالملايين لا بالألوف. وغاية ما يلاحظ هو صدور فتاوى تعدّل من هذا الحكم أو من ذاك مراعاة لظروف خاصة أو عامة مثل تحديد أوقات الصيام لمن يقيمون في المناطق

---

7 — من الواضح أن الإشارة إلى السلطة الروحية في هذا السياق كان من باب الإعجاب بالنتائج التي تمخض عنها المجمع الفاتيكاني الثاني في المسيحية الكاثوليكية الذي أنهى أشغاله سنة 1965. انظر : الوثائق المجمعية، ط. بيروت، 1969، 3 أجزاء.

القريبة من القطبين حيث يطول النهار جدا ويقصر جدا، أو استغلال لحوم الذبائح المنحورة في منى، ولكنها فتاوى غير ملزمة من جهة وتبقي على صلاحية الأحكام الموروثة من جهة ثانية[8]. وبعبارة أخرى فإن فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثرا واضحا بالظروف التاريخية التي وضعت فيها، بل والمشتملة على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها[9]، ويؤدي العمل بها إلى تكريس نوع من التدين تطغى فيه الاعتبارات الاجتماعية على الاعتبارات الروحية ويكون فيه التشبث بالشكل على حساب ما يقتضيه الضمير والقصد والنية، أي على حساب الجوهر.

أما الفقه المتعلق بميدان الأحوال الشخصية فستكون لنا إليه عودة في القسم الثاني حين نتحدث عن قضية المرأة. ولذا نكتفي هنا بالتنبيه إلى أن نصيب الفقهاء فيه كان محدودا وكاد يقتصر على التصنيف والتبويب، إذ وردت فيه العديد من الآيات القرآنية المفصلة واعتبر المسلمون ما جاء فيها ملزما بإطلاق. وهكذا تبرز العلاقة الحميمة لا بين الفقه والقرآن بل بين الفقه وتأويل النصوص القرآنية. ولنضرب

---

8 — لن نتعرّض هنا إلى مسألة الإفتاء في العصر الحديث : مَن هو المؤهل لإصدار الفتاوى وعلى أي أسس وما هي الميادين التي يُفتى فيها، الخ. وهو مبحث واسع وجدير بدراسة معمقة.

9 — انظر على سبيل المثال مدى اعتناء الفقهاء قديما بمسألة المسح على الخفّين.

لذلك مثلا : جاء في الآية الأولى من سورة فاطر ـــ الملائكة 35 : ﴿**الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع**﴾ فاتفق المفسرون القدامى على أن المقصود بمثنى وثلاث ورباع هو تعدد أجنحة الملائكة وتفاوتها «بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرفون أو يسرعون بها نحو ما وكلهم الله عليه»[10]، أي أن هذه الأعداد لم تأت على سبيل الحصر وأنها فقط بداية لسلسلة يمكن أن تكون فيها الأجنحة خماس وسداس وسباع، الخ. ووردت نفس العبارة في الآية الثالثة من سورة النساء 4 : ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ...**﴾، فإذا بالمفسرين والفقهاء يؤولونها على أنها تعني إما امرأتين أو ثلاثا أو أربعا لا أكثر من ذلك. وكلهم لم يقيموا وزنا للتلازم الضروري في العربية بين فعل الشرط وجوابه، فلم يعتبروا أن نكاح امرأتين إلى أربع مشروط بالخوف من عدم القسط في اليتامى، أي بظرف تاريخي معين، وإنما أحلوا للرجل الزواج بأكثر من واحدة مهما كانت الظروف وتفننوا فقط في تحديد مفهوم العدل حتى إفراغه من كل محتوى.

وعلاوة على مسألة تعدد الزوجات فإن ثلاث مسائل فقهية

---

10 ــ تفسير البيضاوي، ط القاهرة، 1344 هـ، ص 435. وقارن بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط طهران، د.ت.، ج 26، ص 3، حيث يقول بالخصوص : «أقل ما يكون لذي الجناح أن يكون له جناحان وما بعدهما زيادة ... وهو الذي عليه إطباق المفسّرين».

كبرى شغلت المفكرين العرب المحدثين في هذا الميدان، وهي :

1 ــ حرية المرأة، ولا سيما البكر، في اختيار زوجها وخاصة دون إذن وليّها ورضاه؛

2 ــ كيفية الطلاق وهل للمرأة نفس الحقوق التي للرجل في المطالبة به، ومن هو المؤهل لفسخ عقد النكاح : القاضي أم الرجل بمجرد النطق بعبارة تفيد الطلاق ؟؛

3 ــ نصيب المرأة من الإرث وهل يمكن الإبقاء على الأحكام التي تقضي لها بنصف نصيب أخيها الذكر منه، والحال أن المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها ولها دخل مشابه لدخله تنفق منه على أسرتها لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة الجاهلة المحجوبة في بيتها والتي تعيش عالة على زوجها من الناحية الاقتصادية.

وإن اختلاف مواقف المفكرين من هذه القضايا ليس مرده إلى اعتبارات مبدئية فحسب، وإنما هو راجع كذلك إلى عاملين موضوعيين رئيسيين : العامل الأول هو تفاوت مستوى الوعي والتطور بين البلاد العربية على جميع المستويات، وبالخصوص على المستويين الاجتماعي والسياسي، بحيث تكون بعض المسائل مطروحة في بلاد ويمنع الخوض فيها في أخرى. كما أنه من الطبيعي أن تكون البلدان الأكثر تصنيعا في حاجة أشد إلى عمل المرأة من البلدان التي لها اقتصاد

زراعي وتجاري تقليدي أو التي تستطيع تعويض العمل النسائي باليد العاملة المستوردة. وبالتالي فإن وضع المرأة لا بدّ أن يتأثر، إن سلبا وإن إيجابا، بالوضع العام في البلاد التي تعيش فيها. أما العامل الثاني، وهو مرتبط بالأول شديد الارتباط، فهو وجود قوانين مضبوطة تلزم المحاكم أو عدم وجودها، إذ لا يخفى أن العديد من البلدان العربية التي لها محاكم «شرعية» تمتنع من وضع قوانين للأحوال الشخصية ويحكم فيها القضاة حسب أقوال المذهب ــ وأحيانا المذاهب ــ المعترف به رسميا، وتعتبر إذن آراء أولئك الفقهاء أحكاما شرعية إلهية لا أحكاما وضعية بشرية كما رأينا.

وإذا كان الحرج كبيرا في العديد من البلاد العربية من سن قوانين تتعلق بالأحوال الشخصية، فإن مقتضيات الدولة العصرية أقوى من هذا الحرج فيما يخص القوانين الضابطة للجرائم والجنايات على اختلافها ومعلوم أن الفقه الكلاسيكي لم يهتم قط بهذا الضبط وأوكل إلى الحكام والقضاة عقاب مرتكبيها بالتعزير، ما لم تكن من المحظورات التي تستوجب إقامة الحد. يقول الماوردي مثلا في تعريف التعزير : «والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود. ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه وهو أنه تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب، ويخالف الحدود من ثلاثة أوجه : أحدها أن تأديب ذي الهيبة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذاء والسفاهة لقول النبي (ﷺ) : «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»، فيتدرج في

الناس على منازلهم. فإن تساووا في الحدود المقدرة فيكون تعزير من جل قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الحبس الذي يحبسون فيه على حسب ذنبهم وبحسب هفواتهم ... ثم يعدل بمن دون ذلك إلى النفي والإبعاد ... ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الضرب ينزلون فيه على حسب الهفوة في مقدار الضرب وبحسب الرتبة في الامتهان والصيانة ... والوجه الثاني أن الحد وإن لم يجز العفو عنه ولا الشفاعة فيه فيجوز في التعزير العفو عنه وتسوغ الشفاعة فيه ... والوجه الثالث أن الحد وإن كان ما حدث عنه من التلف هدرا فإن التعزير يوجب ضمان ما حدث عنه من التلف ...»[11].

هكذا إذن كان موقف الفقهاء من جميع الجرائم والجنايات التي لا تستوجب الحد عاكسا بوضوح لا مثيل له للقيم السائدة في المجتمع ومكرّسا للتفاوت الطبقي ومتنكرا لمبدإ المساواة الإسلامي، بالإضافة إلى أنه مناف لحقوق الإنسان التي يفترض احترامها علما مسبقا بالمخالفات التي يترتب عنها العقاب وبنوعية ذلك العقاب ودرجته بقطع النظر عن منزلة المخالف الاجتماعية[11 مكرر]

11 — الماوردي، الأحكام السلطانية، ط 2، القاهرة، 1966/1386، ص ص 236-238.

11 (مكرر) — انتبه قاسم أمين لهذا الأمر فكتب في «المرأة الجديدة» : «وأغرب من هذا أن أمراء المسلمين وفقهاءهم لم يفكروا في وضع قانون

وإذا كان الأمر على هذا النحو، وكانت الجنايات المرتكبة في شتى مجالات النشاط الاجتماعي خاضعة لتقدير القاضي يعزّر عليها وليست مضبوطة في الشرع، فما معنى الدعوة التي ما انفكت تتردد عند العديد من المفكرين العرب «الإسلاميين» إلى تطبيق الشريعة ؟ إنها تعني في الواقع شيئين مختلفين :

أولا : تطبيق الحدود، وهي في اصطلاح الفقهاء عقوبات وجبت حقا لله تعالى[12]، وعددها سبعة :

أ) ما وجب في ترك مفروض. ويدخل في هذا النطاق ترك الصلاة ومنع الزكاة، وكلاهما ـــ خلافا لترك الصيام الذي لا يقتل عليه فاعله بإجماع الفقهاء ولكن يحبس عن الطعام والشراب مدة صيام رمضان ويؤدب تعزيرا، ولعدم أداء الحج الذي لا يقتل فاعله ولا يعزّر ـــ كان يعتبر مرتكبه في حكم المرتد عن الإسلام يقتل بالردة إذا لم يتب.

إن قضية الردة قد شغلت المسلمين منذ عهد الخليفة الأول حين امتنعت بعض القبائل العربية من أداء الزكاة، فتردد الصحابة في قتالهم بادىء الأمر إذ أنهم لم يتنكروا للإسلام

يبيّن الأعمال التي وجدوا أنها تستحق العقاب ويحددوا العقوبات عليها، بل تركوا حق التعزير إلى الحاكم يتصرف فيه كيف يشاء مع أن بيان الجرائم وعقابها هو من أوليات أصول العدالة»، المرجع المذكور، ص 206.

12 ـــ انظر مثلا، الجرجاني، التعريفات، تونس، 1971، ص 45.

ولم يكفروا بعد إيمان[13]، ولكن إصرار أبي بكر على قتالهم فتح الباب لمشروعية قتال المخالفين للتأويل الرسمي للإسلام. فلم يقتصر تنفيذ حكم الردة على من يعتنقون دينا آخر غير الإسلام سواء ورثوه أو دخلوا فيه مختارين، بل تعداهم إلى أولئك المعارضين الذين ألصقت بهم تهمة الزندقة في العصر العباسي، وحتى إلى المخالفين للايديولوجية السنية الرسمية. يقول في ذلك ابن الجوزي عند استعراضه لحوادث سنة 408 هـ : «وفي هذه السنة استتاب القادر (الخليفة العباسي من 381 إلى 422 هـ) المبتدعة ... وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود [الغزنوي] أمر أمير المؤمنين واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في **قتل** المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم. **وصار ذلك سنة في الإسلام**»[14].

وكان للمفكرين العرب المحدثين مواقف متباينة من هذه القضية، يمكن حصرها في ثلاثة :

ـ الموقف الأول هو امتداد لموقف الفقهاء القدامى، يدعو إلى تطبيق الحد على المرتد،

13 ـ ارجع مثلا إلى الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع المذكور، ص ص 57-58.

14 ـ ابن الجوزي، المنتظم، ط حيدر اباد، د.ت.، ج 7، ص 287.

ويبرر ذلك بأن الدين لا ينبغي أن يكون محل استخفاف فيدخل فيه الانسان متى شاء ويخرج منه متى شاء (وكأن الذي يولد في بيئة إسلامية قد اختار فعلا إسلامه). وبأن في إقامة الحد ردعا لضعاف النفوس حتى لا يشعروا بأن هناك من جرّب الدين ولكنه لم يعجبه، وحتى لا يكون الدخول في الإسلام منفذا إلى التجسس على أهله. ويمكن أن نذكر من بين الممثلين لهذا الموقف عبد القادر عودة[15] ومحمد الغزالي[16] وأحمد شوقي الفنجري[17] وعبد الوهاب عبد العزيز الشيباني[18]. ويلخّص رأيهم ما عبّر عنه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بقوله : «فإذا ارتد أحد عن الإسلام جملة بعد أن كان من أهل الملة فقد نقض العهد الذي دخل به في الإسلام، فيستتاب ثلاثة أيام، فإن لم يتب قُتل تطهيرا للجامعة من عروق

15 ــ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، 1951.

16 ــ محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ط 2، بيروت، 1961.

17 ــ أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ط 2، الكويت، 1983.

18 ــ عبد الوهاب عبد العزيز الشيباني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عمان، 1980. انظر بالخصوص ص 558.

الأدواء المهلكة لها ... وحكمة ذلك أن الداخل في الإسلام انخرط في سلكه طائعا وصار جزءا من ذلك الكل، فكان دخوله في الدين عهدا يحق الوفاء به. فإذا نقضه صار مثالا سيئا يجب على أمته أن تطهر نفسها من وجوده لئلا ينفرط عقد الجامعة بالانسلال عنه، ولئلا يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة فإن وافق أهواء أعماله استمر فيه وإلا انخزل عنه، ولئلا يوهم ضعاف العقول بانخزاله أنه جرّب الدين فوجده غير مرضي، ولئلا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة»[19].

ومما تجدر ملاحظته بالخصوص في هذا الموقف تغليب الاعتبارت الاجتماعية على ما سواها، فليس المهم فيه أن يكون الاعتقاد عن اقتناع بقدر ما يتعيّن حفظ الجسم الاجتماعي الإسلامي من التمزق والانحلال؛

ـ أما الموقف الثاني فيقوم على التمييز بين الردة الفردية والردة الجماعية. وقد دعا إليه، على سبيل المثال لا الحصر، كل من محمد توفيق

19 ـ محمد الطّاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، 1976، ص ص 171-172.

صدقي[20] والشيخ عبد العزيز جاويش[21] وشيخ الأزهر محمود شلتوت[22] وعبد الكريم عثمان[23] وصبحي المحمصاني[24] وعبد المتعال الصعيدي[25] وفتحي عثمان[26]. كل هؤلاء يرون أن الإنسان حرّ في أن يعتقد ما يشاء بناء على آيتي ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[27] و ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[28]، وأن القرآن لم ينص على وجوب قتل المرتد، وأن حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» الذي يعتمده الفقهاء هو حديث آحاد وغير متواتر فلا يجوز تأسيس الحد عليه. ولذلك يميّزون بين حكم المرتد بهذا المعنى وحكم

---

20 ــ محمد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، المرجع المذكور، ص 523.

21 ــ عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، القاهرة، د.ت.، ص ص 154-164.

22 ــ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، د.ت.

23 ــ عبد الكريم عثمان، النظام السياسي في الإسلام، بيروت، 1968.

24 ــ صبحي المحمصاني، أحكام حقوق الإنسان، بيروت، 1979، ص ص 124-125.

25 ــ عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ط 2، القاهرة، د.ت.

26 ــ فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، ط 2، الكويت، 1969؛ و : أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2، بيروت، 1984.

27 ــ البقرة 2/256.

28 ــ الكهف 18/29.

المرتدين الذين يحاربون المسلمين ويتمردون على دولتهم، حيث يكونون أقرب إلى الأعداء السياسيين وتنطبق عليهم قوانين الحرب.

وبصفة عامة، ورغم الإختلافات الجزئية في آراء أصحاب هذا الموقف، فإنهم لا يسايرون الفقهاء في اعتبار الردة من الحالات التي يتعيّن فيها إقامة الحدود. ويتسم موقفهم بالكثير من التسامح، مما يدل ضمنيا على تأثر بقيم الحداثة وعلى وعي بضرورة قراءة النصوص التأسيسية قراءة نقدية تاريخية.

— ويتميّز الموقف الثالث بالإنكار الصريح لإقامة الحد على المرتد. ومما يلفت الانتباه فيه بالخصوص أنه يسعى إلى تجديد إشكالية البحث في مسألة الإيمان والكفر، ويدعو إلى أن يأخذ المسلمون بعين الاعتبار القيم التي أفرزتها الحداثة والتحولات النوعية في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان وخاصة بحرية الرأي والمعتقد[29]. إن الإيمان حسب هذا الموقف

29 — انظر في هذا المجال : أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث الذي نظمه مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس عن حقوق الإنسان، تونس، 1985؛ ومجلة إسلاميات مسيحيات، عدد 9، رومة، 1983.

لا يمكن أن يكون إلا اختيارا شخصيا وحرّا، وإن الاختلاف في العقيدة والتعددية المذهبية من طبيعة المجتمعات البشرية حسب المشيئة الإلهية. وعلى هذا الأساس يجب العدول عن التأويل التقليدي للنصوص والاعتناء بروح القرآن ومقاصده، وكذلك الكف عن النظر إلى الدولة الإسلامية وكأنها محاطة بالأعداء ومهددة بالجواسيس[30].

ب) ما وجب بارتكاب المحظورات، وتدخل فيه حدود الخمر والسرقة والزنا والقذف والمحاربة، وسنستعرض بإيجاز مختلف آراء المفكرين العرب المحدثين في تطبيق هذه الحدود، إلا أننا لسنا في حاجة إلى الوقوف عند آراء المطالبين بهذا التطبيق متى كانت تشبثا بما ارتآه الفقهاء القدامى، إذ يكفي إذ ذاك الرجوع إلى أي كتاب من كتب الفقه

30 — من أبرز الداعين إلى هذا الموقف :
— جمال البنا، حرية الاعتقاد في الإسلام، ط 2، القاهرة، 1981.
— ومحمد الطالبي، انظر مثلا فصله : Religions Liberty : A muslim perspective, in Islamochristiana, 11 (1985), pp. 99-113.
وانظر في قضية الردة : Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh, Liberté religieuse et apostasie dans l'Islam, in Praxis juridique et religion, 3 (1986), pp. 43-76.
وكذلك احميدة النيفر، من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض، مجلة دراسات إسلامية مسيحية، عدد 13، روما، 1987، ص ص 1–10.

لمعرفة الأحكام الخاصة بكل مسألة من تلك المسائل. وسنكتفي إذن بالتنبيه إلى المواقف المتسمة بالجدة والممثلة لتيارات تبتعد عن الحلول التقليدية ابتعادا متفاوتا.

1 ـــ حد الخمر : لوحظ في شأنه أنه لا يستند إلى نص قرآني من جهة وأن فيه اختلافا بين عمل النبي والصحابة من جهة ثانية. يقول حسين أحمد أمين مثلا في هذا السياق : «فالخمر والربا سواء في القرآن، حكمهما التحريم. غير أن النص لم يورد أية عقوبة دنيوية لأي من الإثمين : ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾ (المائدة 90/5)؛ ﴿**وأحل الله البيع وحرّم الربا**﴾ (البقرة 275/2). فالقرآن هنا إنما يستهدف تقويم المؤمن، يذكّره بما يجلب له رضا الله عنه أو سخطه عليه، وينبهه بما عسى أن يذيقه، نعيم الجنة أو عذاب النار...غير أن الذي حدث خلال السنوات الأخيرة من حياة الرسول وبعد وفاته ... أن أراد النبي فالخلفاء والولاة والقضاة فرض عقوبات دنيوية رادعة على أمور اكتفى القرآن بالنهي عنها. فكان أن فُرض حد الضرب على شارب الخمر بينما رُؤي الاكتفاء باعتبار العقد الذي يتضمن اتفاقا على ربا عقدا باطلا لا يستوجب التنفيذ». ثم بيّن أن النبي اكتفى بضرب رجل شرب الخمر بنعله بينما أمر أبو بكر بجلد شارب الخمر أربعين جلدة، فلما جاء

عمر بن الخطاب شدد العقوبة وجعلها ثمانين جلدة أسوة بحد قذف المحصنة. ولذلك يتساءل : «فبأي العقوبات الثلاث إذن نلتزم والقرآن لم ينص على واحدة منها ؟ ولِم اختار المسلمون من بعد ... الحد الذي فرضه عمر دون ذاك الذي اختاره النبي أو أبو بكر ؟ وهل بمقدور المسلمين في زماننا نحن أن يختاروا — غير آثمين — عقوبة أخرى غير تلك الثلاث ؟»[31]. وهذا التساؤل يدل في حد ذاته على أن الإمكانية الأخيرة قائمة من وجهة نظر إسلامية بحتة.

2 — حد السرقة : وخلافا لحد الخمر الذي هو عقاب بشري صرف وإن عده الفقهاء شرعا إلهيا فإن حد السرقة قد وردت فيه آية قرآنية صريحة : ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله**﴾ (المائدة 38/5). ولكن الفقهاء اختلفوا في النصاب الذي تقطع فيه اليد، وشذ الظاهريون فاعتبروا أنه يُقطع في الكثير والقليل من غير تقدير[32]. ورغم هذا الإجماع على ضرورة تطبيق الحد الذي نص عليه القرآن فإن الشروط العديدة التي وضعوها لم تقيّد هذا التطبيق فقط بل أدت في الواقع إلى تعطيله جملة، أسوة

---

31 — حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، بيروت، 1985، ص ص 23–24.

32 — انظر مثلا في اختلاف النصاب الذي يجب فيه حد السارق : ابن رشد، بداية المجتهد، القاهرة، د.ت.، 516/2–518.

بما فعله عمر بن الخطاب عام المجاعة، إلا في النادر من الحالات[33].

وإن التمسك بحرفية النص هو الذي أدى إلى هذه الازدواجية بين النظرية والتطبيق وإلى البحث عن الحيل الفقهية لتجنب التطابق بينهما. ومن الطبيعي أن يؤدي التشبث في العصر الحديث بنفس المنهج في التأويل إلى نفس النتائج أو إلى حلول مشابهة. من ذلك مثلا أن عبد العزيز فهمي يرى «أن المقصود بعبارة ﴿**فاقطعوا أيديهما**﴾ هو توفير سبل العمل الشريف الذي يحول دون الاضطرار إلى السرقة، ويذهب البعض إلى أن تطبيق هذه العقوبة معلّق على توفير كافة مقومات المجتمع الإسلامي التي ستؤدي في النهاية إلى رخاء لا حاجة إلى السرقة معه»[34]، بحيث لا تواجه المشكلة مواجهة صريحة ويتواصل البحث عن تعلات مختلفة

---

33 ــ انظر نماذج من هذه الشروط في كتاب حسين أحمد أمين، حول الدعوة ...، المذكور، ص ص 54-57؛ وقارن بابن قيم الجوزية، أعلام الموقّعين، بيروت، 1973؛ فصل «حيل باطلة لإسقاط حد السرقة»، 304/3.

34 ــ مذكور في حسين أحمد أمين، حول الدعوة ...، المرجع المذكور، ص 50. أما رأي محمد توفيق صدقي؛ الإسلام هو القرآن وحده، الفصل المذكور، ص 524، فهو أن القطع لا يجب لأول مرة بل يستتاب السارق فإن تاب وأصلح وإلا قطعت يده.

لتحاشي إقامة حد يزداد الإحساس كل يوم بأنه مناف للقيم الحديثة.

وفي مقابل ذلك تعددت الأصوات المنادية بالعدول عن هذا الحد، وتجسم هذا العدول بالخصوص في القوانين الوضعية السارية في الكثير من البلاد العربية مشرقا ومغربا. وتبرّر المعارضة لتطبيق حد السرقة أحيانا بمنافاته لحقوق الإنسان، وهو تبرير يشترك في تبنيه المعارضون من منطلق إسلامي وغير إسلامي على السواء. كما تبرر كذلك بضرورة اعتبار مقاصد الشريعة وتطور الأوضاع التاريخية، إذ كان الشكل الغالب للملكية عند العرب زمن الرسول هو الملكية المنقولة دون العقارية فكانت سرقة راحلة البدوي في الصحراء بمثابة قتله. كما أن العرب لم يكونوا يستنكرون السرقة ما لم يكن ضحيتها ينتمي إلى قبيلة السارق أو جارا لها أو ضيفا عليها، لذا لم يكن هناك بد لعلاج هذه الظاهرة المتفشية والمرتبطة بالنظام القبلي ــ إذن غير المتماشية مع نظام الدولة الإسلامية الناشئة ــ من سن عقوبة رادعة حازمة. ثم تقلص السلب بتطور النظم الاجتماعية والاقتصادية وتغير أشكال الملكية بعد حركة الفتوحات واستقرار الدولة المركزية، فلم تعد السرقة من الجرائم الرئيسية الشائعة في المجتمع الجديد؛ وهو ما حدا بالفقهاء قديما إلى التحيل لعدم تطبيق الحد الخاص بها، وما يفرض اليوم اعتبار نهب الأموال العمومية هو

الجريمة المقوّضة لأركان المجتمع والمستوجبة للعقوبات الرادعة لا السرقة بالمعنى التقليدي المبتذل، تلك التي لا يرتكبها إلا ضحايا سياسات اقتصادية واجتماعية فاسدة[35].

3 ــ حد الزنا : لم يثر تطبيق هذا الحد في الفكر العربي الحديث ما أثاره تطبيق حدود الردة والخمر والسرقة من جدال، لأن الشروط المتعلقة به، وهي عند جميع الفقهاء شهادة أربعة عدول أنهم رأوا العملية الجنسية المحرّمة «كالمرود في المكحلة»، تؤدي عمليا إلى تعطيله. ولذلك لم ينفك الأدب التمجيدي يعتبره حلا أرقى من الحلول التي جاءت بها القوانين الوضعية لعلاج قضية الزنا. إلا أنه لوحظ، على غرار جميع الخوارج، أن حد الزنا في القرآن هو الجلد لا الرجم، عملا بالآية الثانية من سورة النور 24 : ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ...﴾ واستدل على ذلك بالآية 25 من سورة النساء 4 : ﴿**فإذا أحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾، أي أن الأمة إذا زنت بعد إحصان تعاقب بنصف عقاب المحصنة من الحرائر، أي تجلد خمسين جلدة. فلو كان عقاب الزناة الرجم لكان حدّ الإماء

35 ــ يمثل فصل حسين أحمد أمين، قطع يد السارق، ص ص 49-61 من كتابه المذكور : حول الدعوة ...، أنموذجا جيدا لهذا الموقف.

نصف الرجم، والرجم لا نصف له ! ومن الواضح أن الذين يذهبون إلى هذا التأويل يرفضون اعتماد الأخبار الواردة في كتب السنة عن رجم النبي للزاني، ولا يعتبرونها، على كل حال، ملزمة لجميع المسلمين في كل العصور، ويرون أن الأمر موكول إلى الاجتهاد بحسب الظروف التي تعيشها الأمّة[36].

4 ــ حد القذف : إن رمي المحصنات بالزنا يستوجب حدا بسط فيه القرآن القول في الآيات 4 إلى 9 من سورة النور 24. ولم يكن تطبيق هذا الحد من المواضيع التي اهتم بها المفكرون العرب المحدثون اهتماما ذا شأن، ربما لأن شروطه رادعة بما فيه الكفاية ولا تؤدي إلى نتائج يعسر تداركها، مما يجعله حالة استثنائية لا تستحق التركيز عليها.

5 ــ حد المحاربة : إن ظاهرة انتشار المحاربين وقطاع الطرق كانت وثيقة الصلة بظروف المجتمعات القديمة المتميزة باقتصاد الكفاف من جهة وبصعوبة المواصلات في المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية وغير الآهلة بالسكان من جهة ثانية. ولذلك لا نستغرب أن يهمّش حد المحاربة في العصر الحديث نظرا إلى التغيّر الجذري الذي طرأ على تلك الظروف، فلا نكاد نعثر على اهتمام به عند المفكرين المحدثين.

---

36 ــ انظر كذلك مثالا لهذا الموقف في فصل محمد توفيق صدقي المذكور، ص ص 523–526.

6 ـــ قَوَد جنايات الأنفس : إن المبدأ الذي يقوم عليه تطبيق هذا الحد هو القصاص. ولئن كان القرآن يقر مبدأ رد العدوان بمثله لا بأشد منه، فإنه حث في كل الآيات المتعلقة به على العفو والإصلاح[37]. ولكن الفقهاء القدامى لم يحتفظوا إلا بما يخضع للحصر والتقنين، واعتنوا على عادتهم بالأحكام التفصيلية فيما يخص الاقتصاص من مرتكبي جنايات الأنفس، واستقر في الضمير الإسلامي أنها أحكام شرعية، إذن إلهية. ومهما كان الأمر فإن تشعب ظروف الحياة العصرية فرض على الحكومات في مختلف البلاد العربية سنّ قوانين لم يكن من الممكن أن نجد لها سوابق في كتب الفقه، مثل القوانين المتعلقة بحوادث الشغل أو حوادث الطرقات. وكاد ينحصر الخلاف بين دعاة التشبث بالأحكام الخاصة بحدود القصاص ودعاة تجديد هذه الأحكام في قضية عقوبة الإعدام، إذ هي عقوبة شرعية عادلة ورادعة في آن عند بعضهم ومنافية لحقوق الإنسان عند آخرين[38].

إن ما نستخلصه من هذا المبحث في تطبيق الحدود أن

---

37 ـــ انظر في هذا المجال بحثنا : الإسلام والعنف، المنشور ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الأول، تونس، 1976، ص ص 187-205.

38 ـــ نذكر على سبيل المثال موقف «الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان» المنادي بالعدول من هذه العقوبة.

المسألة لا تتعلق بأحكام متفق عليها من ناحية، وأن تلك الحدود ليست كلها قرآنية من ناحية ثانية. وحتى حين ينص القرآن صراحة على البعض منها فإن الوضع التأويلي في القديم قد فرض تأويلا ليس هو بالضرورة التأويل الأكثر وفاء لروح النص القرآني ومقاصده، وبالتالي فإن الوضع التأويلي الذي يعيشه المسلم في العصر الحديث يفرض عليه قراءة أخرى لهذا النص التأسيسي لا تقل مشروعية عن القراءة التقليدية.

ونستخلص كذلك أن الحدود في «الشريعة الإسلامية» أبعد ما تكون عن شمول مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية ولا سيما في المجتمعات الحديثة، وأنها لا تعدو أن تكون أحكاما خاصة بحالات هامشية قد يؤدي التركيز عليها لا إلى تهميش الدين وخروج مجالات حيوية هامة من مشمولاته نتيجة لتحجر التفكير الديني فحسب، بل وكذلك إلى التنفير من الإسلام إذا ما اقترن في الأذهان بالعقوبات وأصبح تطبيقها الآلي هو المعيار في اتّباعه.

ثانيا : ولكن الداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لا يقتصرون في الواقع على الدعوة إلى تطبيق الحدود، وإنما ينادون ــ حين لا يتشبثون فقط ببعض المظاهر الفلكلورية مثل لباس المرأة ما يستر كامل جسدها باستثناء وجهها وكفيها، وحين يكون لديهم وعي بتشعب المشكلة وضرورة حلها على مدى طويل ــ بحركة فقهية جديدة تسعى إلى سن أحكام مستمدة من الشريعة. يقول في ذلك أحد أقطاب هذه الدعوة

والمسؤولين عن قطع العديد من أيدي المعدمين المتهمين بالسرقة في مجتمع يعاني من المجاعة ويموت فيه الأطفال جوعا كل يوم بالعشرات وفي ظل نظام سياسي من أفسد ما عرفته البلاد العربية في العصر الحديث : «قد يحسب بعض الناس أن الأحكام الشرعية الواجب تطبيقها في عصرنا اليوم جاهزة وواردة بفروعها وتفاصيلها في الكتب، ما علينا إلا أن نأخذها من بطون الكتب ... لتصبح أحكاما سارية. ولكن الأمر ليس بتلك السّهولة لأن المجتمع الإسلامي ... قد تباعد عن التطبيق الكامل للشريعة دهورا طويلة، وحدثت أقضية كثيرة خلال تلك الدهور، لا سيما في العصور الأخيرة التي تطورت فيها حياتنا حضاريا وصناعيا ووردت علينا أنماط من الحياة من الغرب لم تكن جزءا من حياتنا القديمة التي عهدها فقهاؤنا واستنبطوا لها الأحكام المناسبة. ففي حياتنا اليوم ثغرات واسعة ينبغي أن يعكف عليها فقهاء الإسلام المعاصرون باجتهاد جديد ويستنبطوا لها أحكاما جديدة أو يكيّفوا لها الأحكام القديمة التي أخذها الفقهاء للحياة السابقة والتي يستدعي الأمر أن تكيّف لتناسب المكان والزمان المتطورين»[39].

39 ــ حسن الترابي، مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية، تونس، 1986، ص 12.

ليست هناك إذن أحكام شرعية جاهزة تلائم المشاكل الناتجة عن الحداثة، فلا توجد عند الفقهاء أحكام خاصة مثلا بالشركات على أنواعها (الخفية الإسم، ذات المسؤولية المحدودة، التعاونية، الخ) ولا بالوظيفة العمومية رغم محوريتها في الدولة البيروقراطية العصرية، ولا بانتخاب المجالس البلدية والنيابية، ولا بميدان الشغل في المعامل الصناعية، ولا حتى بالنقل وما ينشأ عن حركة المرور بالدراجات والسيّارات والشاحنات والقاطرات والبواخر والطائرات من حوادث يتعين تحديد المسؤولية فيها بكل دقة، بله أحكام تخص الكيمياء البيولوجية والتصرف في المورثات (manipulations génétiques) وأطفال الأنابيب ونقل البويضات وتجميدها ... وهذا ما أدى إلى ثلاث نتائج هامة تبيّن في خطورتها مدى الفوضى التي يتخبط فيها الفكر العربي الإسلامي في ميدان التشريع :

1 ـــ اضطرت الحكومات تحت الضغط الأجنبي في بداية الأمر، ثم تحت وطأة التغييرات المتسارعة في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية داخليا ودوليا، إلى سن العديد من القوانين المتعلقة بالمعاملات والجنايات في مختلف المجالات. وكانت في الغالب تنص على اعتبار الشريعة المصدر الرئيسي أو مصدرا من جملة المصادر في وضع تلك القوانين. ولكنه اعتبار شكلي ونظري فحسب، إذ كانت القوانين مستمدة في الحقيقة من المجلات القانونية الغربية، وكثيرا ما كانت تنقل منها

بحذافيرها أو مع تعديلات طفيفة ليس إلّا، باستثناء الأحوال الشخصية كما مرّ بنا.

2 ــ النتيجة الثانية تبلورت بالخصوص عند بعض التيارات «الإسلامية» وتمثلت في إرجاء مشكلة التشريع حسب المبادىء الإسلامية إلى حين قيام الدولة والمجتمع «الإسلاميين»، إذ أن المسألة التشريعية حسب دعاة هذا الاتجاه محتاجة إلى الأرضية العقائدية الملائمة ومن السابق لأوانه طرحها في ظل مجتمع تطلق عليه سمة الجاهلية. يقول في ذلك سيد قطب : «إن محاولة وضع أحكام تشريعية لأقضية مثل هذا المجتمع ليست من الجد في شيء، وليست من روح الإسلام الجادة في شيء، وليست من منهج الإسلام الواقعي في شيء. إن الفقه الإسلامي لا يمكن أن ينمو ويتطور ويواجه مشكلات الحياة إلا في مجتمع إسلامي واقعي موجود فعلا». ويقول أيضا قاصدا الفقهاء : «إنهم، مع احترامي الكبير لهم والتجاوب مع شعورهم المخلص ورغبتهم المشكورة وتقديري للجهد الناصب الذي يبذلونه، يحاولون استنبات البذور في الهواء. وإلا فأين هو المجتمع الإسلامي الذي يستنبطون له أحكاما فقهية إسلامية يواجه بها مشكلاته ؟»[40]. وبعبارة أخرى فإن التشريع من هذه الوجهة يأتي في المرتبة الثانية بعد

---

40 ــ سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، بيروت، 1962، ص 187.

السياسة والحكم، فلم يكن محل اهتمام إلا من حيث المبدإ الرابط بين الدين والدولة على غرار ما حدث في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين[41].

3 ــ أما النتيجة الثالثة فهي محاولة «أسلمة» القوانين الوضعية ذات المنبع الغربي. واتخذت هذه المحاولة أحيانا شكلا فضفاضا يغلب عليه التعميم ويتسم بالضبابية بحيث يمكن أن نقحم في إطاره الشيء ونقيضه، وتكون المرجعية الإسلامية في نهاية المطاف مرجعية شكلية فحسب وطريقة لتبرير اختيارات مسبقة لا شأن للإسلام بها، أو هي بالأحرى مبادىء عامة ومثل عليا تشترك فيها كل الأديان[42].

كما اتخذت هذه المحاولة أحيانا أخرى الشكل المعروف للحيل الفقهية، وقُدّمت قوانين التعامل الرأسمالي الخالص على

---

41 ــ انظر رد حسن الترابي على مقولة سيد قطب، دون ذكر اسمه، في مشكلات تطبيق ...، المرجع المذكور، ص ص 6–8.

42 ــ ارجع في هذا المجال إلى :

ــ مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ط 3، القاهرة، د.ت.؛

ــ أحمد موسى سالم، الإسلام وقضايانا المعاصرة، القاهرة، 1970؛

ــ رؤى في النظام الاقتصادي في الإسلام، جمع وإعداد صالح كركر، تونس، 1986؛

وبالخصوص إلى كتابي م. ردنسون (M. Rodinson) : Islam et Capitalisme, Paris, 1966; Marxisme et monde musulman, Paris, 1972.

أنها عمل مراع «لأحكام ومبادىء الشريعة الإسلامية !». ولنضرب لذلك مثلا بطرق تعامل «البنك الإسلامي للتنمية»، إذ هو يدّعي في المادة الأولى من اتفاقية تأسيسه أنه يراعي هذه الأحكام. وتنص المادة الرابعة من نفس الاتفاقية على أن وحدة الحساب التي يعتمدها البنك هي «الدينار الإسلامي» المعادل لوحدة من حقوق السحب الخاصة لصندوق النقد الدولي، أي بعبارة أخرى إن هذا الدينار ليس له من الإسلامي إلا الاسم بما أنه معدل سلة من اثنتي عشرة عملة قابلة للتحويل. ومن المفروض أن لا يقدّم البنك قروضا بفائدة، إذ أن هذه الفائدة في تعريف جل الفقهاء مرادفة للربا الذي حرّمه القرآن، ولكن بما أنه بنك قبل كل شيء وخاصة قبل أن يكون إسلاميا فإنه، حين يقرض شركة من بلاد إسلامية لاشتراء سلعة من بلاد أجنبية مثلا، يعتبر نفسه بائعا لتلك السلعة في حدود القيمة المتفق عليها بينه وبين الشركة المعنية، ويستخلص على الفرق بين ثمن الشراء وثمن «البيع» الوهمي «هامش ربح سنوي محدد بصفة نهائية وغير قابل للتعديل مقداره كذا في المائة». وفيما عدا هذا التغيير لصفة البنك من مقرض إلى بائع فإن البائع الحقيقي يعتبر لهذا الغرض «المصدر» والمقترض «المستفيد». وبديهي أن البنك لا يساهم في أية خسارة محتملة ويسترجع أمواله بفوائدها، عفوا ! بهامش الربح السنوي، كاملة مهما كانت الحالة وبضمان من الدولة[43].

43 ـــ اعتمدنا في هذا المثال على اتفاقية تأسيس البنك المنشورة بجدة،

بهذه الحيل، بل قل الخزعبلات، التي لا تنطلي إلا على من لا يريد بإصرار مواجهة مقتضيات الواقع، وبأمثالها سنت إذن القوانين «المطابقة للشريعة» حسب زعم المتمسكين بالمنهج الفقهي التقليدي في التفكير، سواء كان ذلك عن حسن نية أو لتمرير ما يرغبون في تمريره بدون صعوبة بما أنه مبرَّر دينيا[44].

ولكن هذا المنهج ليس من شأنه أن يرضي الضمائر المستقيمة والرافضة للنفاق، فانطلقت العديد من الأصوات الداعية إلى حرية المجتمعات الإسلامية في سن القوانين

1977/1397، وعلى نسخة من اتفاقية لتمويل تجارة خارجية أمضاها البنك مع بعض الشركات، أطلعنا عليها مشكورا الصديق ع.ع.ش.

يقول د. جمال الدين عطية في هذا الصدد : «إن الموقف السلبي الجزئي الذي تعالج فيه كل معاملة فرعية ـــ تحت ضغط حاجة التعامل إليها ـــ بإيجاد ثوب فقهي لها من خزانة الفقه التقليدي» **لا تتغيّر معه طبيعة المعاملة** بقدر ما يتغيّر اسمها حتى ترتبط بفصل أو مبحث وأحيانا بعبارة وردت في أحد كتب الفقه»، البنوك الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، عدد 13، قطر، 1986/1407، ص 116.

ويقول محمد شوقي شاهين : «إن كل المحاولات المبذولة لتعديل مسمّيات الأنظمة والعقود السائدة في البنوك الإسلامية ... **لن تؤدي إلى إيجاد نظام اقتصادي إسلامي** ... لأن هذا التغيير الشكلي في إطارات الوسائل المستخدمة لعمل البنك **لن يغيّر من طبيعة البنك ولو سمي نفسه بنكا إسلاميا**»، المرجع نفسه، ص 192 (نحن سطّرنا).

44 ـــ انظر في هذا المجال : شفيق شحاته، الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية، بيروت، 1960؛ وقارن بـ : صبحي المحمصاني، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، بيروت، 1965.

الوضعية التي تناسب ظروفها وتتطور مع أوضاعها التاريخية. وقد اختلفت التعابير لا محالة عن هذا الموقف، ولكن الملاحظ بصفة خاصة أنها أصوات متنامية منذ أن صرّح علي عبد الرازق أن «الإسلام لم يقرّر نظاما معينا للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظّم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن»[45]. وهكذا دعا هشام جعيط صراحة إلى «سن القوانين في الميدان الاجتماعي بمعزل عن الدين وخارجه»[46]، وألح محمد الشرفي على «أنه من الأكيد نزع الصبغة المقدسة عن الفقه إذ أنه كان في مجمله من إنتاج العلماء ولم يعد يستجيب لضرورات عصرنا»[47]. إلا أن هذا الموقف يتجاوز ميدان

45 — علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، بيروت، 1972، ص 92.

46 — H. Djaït, **La personnalité et le devenir arabo-islamiques**, Paris, 1974, p. 142.

47 — M. Charfi, **Islam et droits de l'homme**, in Islamochristiana, 9 (1983), p. 23.

وانظر في هذا المجال العدد الثاني (شتاء 1989) من مجلة الاجتهاد البيروتية الخاص بالشريعة والفقه والدولة. وقد ورد في افتتاحيته ما يلي : «إن شعار تطبيق الشريعة يقود إلى نتائج تتناقض مع أهداف الذين يطرحونه. فهو يحتّم تدوين الفقه في صورة تقنين قانوني، وهو يقلل من شأن الشريعة ووظيفتها الاجتماعية عندما يضعها في مرتبة القانون القامع، وهو يعطي الدولة صلاحيات جديدة انتزعها منها مجتمعنا

الفقه في حد ذاته إلى ميدان الأصول، وذلك ما سنراه في الفصل الموالي.

التاريخي فيكل إليها سلطة قامعة إضافية، وهو يتناقض مع التجربة التاريخية للأمة القائمة على فكرة الجماعة إذ يشرذم المجتمع، وهو يخلق في النهاية نظاما قيميا جديدا ينسجم مع متطلبات الدولة القومية ذات الطابع القطري» (ص 13) .

الفصل الخامس

أصول الفقه

من المعروف تاريخيا أن نشأة هذا العلم كانت متأخرة عن ظهور أحكام أُصدرت باسم الدين قصد تنظيم العلاقات الاجتماعية في مختلف الأصقاع الإسلامية إثر اتساع حركة الفتوح وحدوث مشكلات لم يرد فيها نص قرآني صريح. وكان الحكام والقضاة والعلماء يستنبطون الأحكام حسب ما يؤديهم إليه «الرأي» والاجتهاد وحسب «العُرف» الجاري به العمل في المنطقة التي تحدث فيها المشكلة[1]. وطبيعي أن ينشأ عن استعمال هذه الطريقة البراغماتيّة اختلاف كبير بين

1 — انظر بالخصوص كتابي شاخت (J. Schacht) : The origins of muhammadan jurisprudence, Oxford, 1959، و : Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964

وقد ترجم الكتاب الثاني إلى الفرنسية بعنوان : Introduction au droit musulman,Paris,1983.

فقهاء الأمصار، وأن يشعر المسلمون بالحاجة إلى وضع أسس ثابتة ومتفق عليها يقوم عليها استنباط الأحكام. فكان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجة وتأسيسا لفلسفة التشريع في الإسلام لا مجرد قواعد مفصّلة تطبّق تطبيقا آليا.

ويعود الفضل في بلورة الاتجاه السائد في منهج الاستنباط والتأليف بين عناصره في منظومة متكاملة إلى الشافعي (ت 204 هـ) في رسالته الشهيرة. ولعل أهم مبدإ أقرّه فيها أنّ «**كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة**»[2]. فكان ذلك بمثابة المسلّمة، استقر في الضمير الإسلامي قبولها بدون نقاش ولم تعامل على أنها قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ. إن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر. حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدّس يرى فيه لزاما عليه تبرير سلوكه تبريرا دينيا، ولم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الدين. فلا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تغيّر هذا الإطار وتغيرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة.

وللتذكير فقط نشير إلى أن أصول الفقه عند عامة

2 ــ الشافعي، الرسالة، ط 2، القاهرة، 1979/1399، ص 444.

الأصوليين السنيين أربعة هي القرآن والسنة والإجماع والقياس ومرادفه الاجتهاد. وقد يضاف إليها بالخصوص الاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب حسب المدارس الفقهية. ويمكن القول إن المفكرين العرب المحدثين الذين عبّروا عن آراء تتعلق بالمنظومة الأصولية ينقسمون إلى قسمين كبيرين :

ـ قسمٌ لا ينكر المسلّمة التي عبّر عنها الشافعي والقاضية بشمول أحكام الشريعة لجميع ميادين الحياة، إلا أنهم لاحظوا جمود الأحكام الفقهية الموروثة وحدوث «نوازل» عديدة تتطلب أحكاما جديدة فدعوا إلى «قراءة» أخرى للنصوص التأسيسية ونقدوا الطريقة التقليدية في استنباط الأحكام؛

ـ أما القسم الثاني فيتنكر لتلك المسلّمة أصلا ويرى بالتالي أن للمسلم الحرية المطلقة في سن القوانين الملائمة لأوضاعه التاريخية دونما حاجة إلى تبريرها بالاعتماد على الدّين.

وسنستعرض فيما يلي على التوالي نماذج من آراء كلا الفريقين وحججهما، ونبدأ بالنظر في مواقف أصحاب الفريق من أصول الفقه، كل أصل على حدة.

1 ـ **القرآن** : نبهنا في الفصل المتعلق بالتفسير إلى محورية النص القرآني وأهميته بالنسبة إلى المسلم في كل ما يخص معتقده وسلوكه على السواء. وهذه الأهمية مضاعفة في ميدان التشريع، إذ أن تأويله في اتجاه أو في

آخر هو الذي يحدد طبيعة الأحكام المستمدة منه. لقد كان اليقين السائد عند المسلمين عموما أن النص المقدّس لا يحمل إلا معنى واحدا، وما على المؤمن إلا أن يتسلح بالمعارف الضرورية للوصول إلى ذلك المعنى. وكان الاختلاف في التأويل يعتبر قصورا من أصحابه، بينما يحتل التفسير الرسمي ـــ أي المقبول لدى رجال السياسة وجمهور العلماء ـــ مرتبة التأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي[3].

كان ذلك في ظل نظام حكم ومجتمع توفّر فيهما التضامن العضوي ـــ رغم التناقضات الثانوية بين مصالح الفئتين ـــ بين رجل السياسة ورجل الدين، والفقيه بصفة أخص، وتكامَل دوراهما. وما شهده العصر الحديث من فتور هذا التضامن والتكامل أو انحلاله جملة كان، من بين عوامل أخرى عديدة، باعثا على ظهور تأويلات للنص القرآني تبتعد في مقتضياتها الأصولية عن التأويل السائد وترى بالخصوص أن الأحكام الواردة في القرآن ليست مُلزمة في جميع الظروف وإنما هي أحكام نزلت لحل مشكلات معينة زمن النبوة ويتعيّن على المسلم معرفة الحكمة فيها وما جاءت من أجله لا التشبث بحرفيتها، لا سيما وأن القرآن نفسه قد اضطر إلى نسخ أحكام بأخرى مراعاة لمبدإ التطور والتدرج.

---

3 ـــ انظر في هذا المجال بحثنا : المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني، ضمن ندوة القراءة والكتابة، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1989، ص ص 443-456.

يقول الطاهر الحداد في مقدمة كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، ضمن التمهيد الذي خصصه لبيان سياسة الإسلام التشريعية : «إن القرآن لم يبوّب لأحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية في تدوين المبادىء والكتب، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها. وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب.

«إن الحياة طويلة العمر جدا، وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبّرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتبارا لهذه السنة الأزلية. فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير ؟.

«بعبارة أدق وأوضح أريد أن أقول : يجب أن نعتبر الفرق الكبير البيّن بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالدا بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس وما هو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه، فما يضع لها من الأحكام إقرارا لها أو تعديلا فيها باق ما بقيت هي فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابهما جميعا ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد

والإماء وتعدد الزوجات ونحوهما، مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام»[4].

نحن هنا بإزاء قراءة ثورية بحق للنص القرآني وخاصة لآيات الأحكام، وهي قراءة تأخذ بعين الاعتبار النص كله لا أقل من عشره كما يفعل الفقهاء[5]. وربما كانت، أكثر من الآراء الأخرى التي عبّر عنها الحداد في كتابه، السبب الرئيسي في الحملة التي شنها عليه المحافظون، إذ كانت تصدم بعنف ـــ رغم هدوء اللهجة واعتدالها ـــ ما اعتادوه من تأويل ومن تشبث بحرفية النص. ولولا أن هذا الرأي كان سابقا لأوانه لما أثار من ردود الفعل ما أثاره[6]، فلقد عبّر أحمد أمين مثلا عن نفس الموقف ولم يجلب له ما جلب للحداد من تهم ومعارضة شديدة. يقول في كتابه «يوم الإسلام» : «في الثلاث والعشرين سنة [التي استغرقها الوحي] تغيرت الظروف التي استدعت بعض الأحكام ثم تغيرت الظروف فتغيرت بعض الأحكام، بل ربما كانت المسألة تحتاج إلى أمر وتتغير الظروف فتحتاج إلى نهي، كالذي قال

---

4 ـــ الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، 1972، ص ص 22-23 (ط 1، 1930).

5 ـــ إن آيات الأحكام لا تتجاوز الخمسمائة آية في أوسع التأويلات من جملة أكثر من ستة آلاف آية يحتوي عليها القرآن.

6 ـــ انظر خاصة : محمد الصالح بن مراد، الحِداد على امرأة الحداد، تونس 1931/1350؛

ـــ عمر بن ابراهيم البري المدني، سيف الحق على من لا يرى الحق، تونس، 1341 (كذا).

رسول الله (ﷺ) : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

«وربما كان هذا هو السبب في أن بعض الآيات فيها حكم يخالف حكم الآية الأخرى، وقد اضطر المفسرون إلى النص على أن بعض الآيات منسوخ وبعضها ناسخ. فإذا حدث هذا في ظرف ثلاث وعشرين سنة في حياة النبي (ﷺ) فما بالك إذا اختلفت السنون ومرّ أكثر من ألف عام وتغيرت الظروف بالفتح الواسع وتغيرت البيئات من حارة إلى باردة ومن بداوة بسيطة إلى مدنية معقدة وإلى معاملات لم تكن معروفة، كالسلم ونحوه، وواجه المسلمون في القديم مدنيات كمدنيات الفرس والروم والهند ومصر، وفي الحديث ... المدنية الغربية ومعتقداتها وتراكيبها. ألا يظن الناظر أن النبي (ﷺ) لو كان حيا وواجه هذه الظروف لنزلت عليه آيات كثيرة من آيات النسخ ! والله الكريم الرحيم لم يُخل الأمة الإسلامية من تشريع مرن يقابل هذه الحياة الجديدة بالاجتهاد المطلق»[7].

إن القرآن حسب هذا الموقف يبقى سلطة مرجعية رئيسية لكن في مستوى المقاصد لا الأحكام التفصيلية، وهو موقف يقبل بالخصوص أن يتعطل العمل بهذه الأحكام على أساس أن هذا التعطيل أكثر وفاء لسياسة الإسلام التشريعية من

---

7 ـــ أحمد أمين، يوم الإسلام، القاهرة، 1958، ص ص 44-45.

تطبيقها دون مراعاة اختلاف الظروف التاريخية. إلا أنه يتعارض وما رسخ في الضمير الإسلامي من أن المشرّع هو الله وحده وأن الإنسان مُلزَم بتطبيق ما شرعه لأنه أعرف منه بمصالحه في الدنيا والآخرة.

ولقد كان الحكام السياسيون يعضدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء والأصوليون لأنه يخدم مصلحتهم العاجلة ويضفي على استبدادهم مشروعية دينية، أما التشريع الوضعي في نظام ديمقراطي فمن شأنه أن يُلزمهم ويحدّ من نفوذهم غير المحدود عمليا. فكانت محاكمة محمود محمد طه من أجل الآراء التي عبّر عنها، وخاصة في «الرسالة الثانية من الإسلام»، وإعدامه في 18-1-1985 بتهمة الردة من أبرز الأدلة على امتداد هذه الظاهرة في أيامنا. لقد قال بالخصوص : «للقرن السابع آيات الفروع وللقرن العشرين آيات الأصول. وهذه هي الحكمة وراء النسخ، فليس النسخ إذن إلغاء تاما، وإنما هو إرجاء يتحيّن الحين ويتوقت الوقت. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة وراء النص، فإذا خدمت آية الفرع التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل فرضَها حتى استنفدته، وأصبحت غير كافية للوقت الجديد ــ القرن العشرين ــ فقد حان الحين لنسخها هي وبعث آية الأصل التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد. هذا هو معنى تطوير التشريع فإنما هو انتقال من نص خدم غرضه، خدمه حتى استنفده، إلى نص كان مدّخرا يومئذ إلى أن يحين

حينه. فالتطوير إذن ليس قفزا عبر الفضاء ولا هو قول بالرأي الفج وإنما هو انتقال من نص إلى نص»[8].

إن آيات الفروع عند محمود طه هي الآيات المدنية، تلك التي راعت مستوى المخاطَبين في عهد النبي فأقرت الجهاد والرق وعدم المساواة بين الرجال والنساء وتعدد الزوجات والطلاق والحجاب وانعزال الرجال عن النساء في المجتمع، وكلها ليست أصولا في الإسلام بينما «آيات الأصول» عنده هي الآيات المكية إذ كانت تخاطب عامة الناس لا الذين آمنوا فحسب، ومن شأنها أن تحقق المساواة الاقتصادية بالاشتراكية والمساواة السياسية بالديمقراطية والمساواة الاجتماعية بمحو الطبقات والفوارق.

ونجد في خاتمة كتابه (ص ص 161–166) حوصلة للآراء التي عرضها في أبوابه الستة وبالخصوص في البابين الأخيرين نقتطف منها هذه الفقرات الدالة :

«إن فيصل القول في أمر الرسالة الأولى والرسالة الثانية هو أن للدين شكلا هرميا قمته عند الله، حيث لا عند وقاعدته عند الناس ... ولقد تنزلت هذه القاعدة من تلك القمة، تنزلت إلى واقع الناس وحاجتهم وطاقتهم البشرية والمادية، فكانت الشريعة. وستظل قمة هرم الإسلام فوق مستوى التحقيق، في

8 ـــ محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ط 4، دون مكان طبع ولا تاريخ، ص 10 (ط 1، 1967).

الأبد وفي ما بعد الأبد، وسيظل الأفراد يتطورون في فهم الدين ... وحين يتطور الإنسان بفهم الدين في فهم الدين يطور شريعته تبعا لحاجته ولطاقته ...

«فإذا كانت البشرية في مدى أربعة عشر قرنا قد قطعت أرضا شاسعة نحو النضج وأصبحت تستقبل عهد الرجولة وتستدبر عهد الطفولة، وأصبحت بفضل الله ثم بفضل هذا النضج تطيق ماديا وفكريا الاشتراكية والديمقراطية، فقد وجب أن تبشر بالإسلام على مستواهما. وهذا يعني الارتفاع من قاعدة شريعة الرسالة الأولى الغليظة إلى قاعدة أقل غلظة ...

«وهذا الصنيع هو ما يسمى بتطوير التشريع. فهو ارتفاع من نص فرعي يستلهم أكثر ما يمكن من التسامي إلى نص أصلي. هو ارتفاع من نص إلى نص.

«... وإنما يقع التطوير في تشريع المعاملات كالحقوق الأساسية للأفراد، وكالنظم الاقتصادية والسياسية، إلى آخر ما يرتبط بتحولات المجتمع وما يسرع إليه التغيير من هذه النظم التي يجب أن تواكب المجتمع في حيوية واقتدار على التجدد والنمو والتطور ...».

وهكذا يلتقي محمود طه مع دعاة تطوير الشريعة رغم الاختلاف الجذري بينه وبينهم في التمشي. ويثبت موقفهم جميعا أن اعتماد القرآن أصلا من أصول الفقه لم يعد يحصل حسب نفس المنهج التأويلي الذي توخي قديما، مما يؤدي بالطبع إلى نتائج نظرية وعملية متباينة، ويدل على إحساس —

غامض عند بعضهم وواضح عند آخرين ــ بمقتضيات المرحلة التاريخية الراهنة وبالمسافة التي تفصل الضمير الديني التاريخي عن الضمير الديني المصطبغ بالميثية في القديم، كما يدل على استيعاب ــ لم يحصل لدى القدماء ــ للنواميس التي تحكم المجتمعات البشرية وعلى إدراك لعبثية القفز على الواقع واختزال مشاكله المتشعبة أو طمسها، إذ ليس من شأن ذلك إلا تعميق الفجوة بين الدين والحياة وتكريس القطيعة بينهما.

ويجدر بنا في هذا الصدد إبداء ملاحظتين أساسيتين :

الأولى أن الدعوة إلى عدم الالتزام بالأحكام القرآنية التزاما حرفيّا لم تصدر قط عن متكلمين باسم الهياكل الإسلامية الرسمية، بل كانت صادرة عن مفكرين معارضين لهذه السلط الدينية في تأويلها للنص القرآني. ولئن كانوا مفكرين هامشيين إلى حدّ ما فذلك لا يعني البتة أنهم منبتّون عن بيئتهم الروحية والثقافية فلعلهم أفضل من التقط المؤشرات المنتشرة في مجتمعاتهم عن الاستعداد لتبني مقتضيات الحداثة ومن ضمنها المطالبة بتشريعات تقدمية مستمدة من القيم القرآنية ومحققة للمزيد من الحرية والعدل في المستوى السياسي ــ الاقتصادي ــ الاجتماعي، ومن المسؤولية والكرامة في المستوى الفردي. وما نضال الحركات السياسية والنقابية في هذا الإطار، بل وقبول التشريعات الوضعية والعمل بها، إلا خير شاهد على أن هؤلاء المفكرين، رغم قلة عددهم، هم المعبّرون عن الإسلام الحي في عصرنا.

أما الملاحظة الثانية فهي أن عدم الالتزام بحرفية النصوص التشريعية القرآنية يقتضي بالضرورة عدم الالتزام بنصوص تأتي دونها في المرتبة من حيث حجيتها الأصولية، ولا سيما تلك المنسوبة إلى النبي أو التي تدّعي التعبير عن الإجماع، سواء كان إجماع الصحابة أو إجماع السلف الصالح أو إجماع العلماء أو حتى إجماع الأمة الإسلامية. ولذلك لا نعدم نقدا موجّها إلى أصلي السنة والإجماع دون خوض في مشكلة الأحكام القرآنية، بينما يتضمن نقد التأويل التقليدي للنصوص تغليبا للاجتهاد باعتباره أصلا من أصول الفقه مثلما سنراه في حينه.

2 ــ **السنة** : كان للنقد الذي مورس في شأن صحة الحديث النبوي وما اعتراه من وضع وما اتسم به منهج التعديل والتجريح من قصور في تمحيص متون الأحاديث أثره الواضح في حكم السنة عند المحدَثين ومسألة اعتمادها أصلا ثانيا من أصول الفقه والتشريع. ولئن أمكن للفقهاء قديما الاحتجاج على أحكامهم بأحاديث كثيرا ما تكون متعارضة وتقوم بدور التبرير لاختيارات تمليها اعتبارات سياسية أو أخلاقية أو غيرها، فإن ذلك قد مثّل انتصارا لأهل الحديث على أهل الرأي وتكريسا لسلطة النص على حساب سلطة الفكر. فكان من الطبيعي أن يطفو على السطح في العصر الحديث الموقف المغمور الذي غيّبه الضمير التقليدي والقائل بأن «ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه

فرض»[9]، فيؤكد بعض المفكّرين المحدَثين «أن القرآن بيّن ومفصّل تفصيلا يفي بحاجة جميع البشر بدون احتياج إلى شيء سواه»[10]. وهذا يعني فيما يعنيه، رفض المقولة الأصولية القائلة بأن الكتاب والسنة المتواترة «على رتبة واحدة»[11] رفضا باتا، لأن فيها ارتفاعا بالسنة إلى منزلة الكلام الإلهي وإضفاء قدسية عليها، بينما لم يكن في مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر في جميع الأمكنة والأزمنة حتّى تكون أحكامه صالحة لها على الدوام.

والواقع أن الخلاف بين القدامى والمحدَثين لم يتعلق بالأمور التعبدية إلا لماما، كما مرّ بنا في الفصل السابق، وكان محوره الأمور الدنيوية البحت. فكانت النزعة الغالبة في الفكر العربي الحديث أن المسلمين «أعلم بأمور دنياهم»، فما جاء عنها من كلام الرسول، ولو كان صحيحا، فحكمه الإرشاد ولكن «مجرّد أمر الرسول لا يقتضي الوجوب»[12]. ولذا نجد العديد من المفكرين يذكرون حادثة تلقيح النخل التي أمر فيها الرسول بشيء تبيّن فساده بالتجربة فقال : «ما أنا بزارع ولا صاحب نخل، إنما أنا بشر فما حدثتكم عن الله

9 — الشافعي، الأم، ط 2، بيروت، 1393/1973، ج 7، ص 274.

10 — محمد توفيق صدقي، رد لرد، مجلة المنار، مجلد 9، ص 907.

11 — الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، د.ت.، 392/2.

12 — محمود أبورية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع المذكور، ص ص 42-45.

فهو حق، وما قلت فيه مِن قِبَل نفسي فإنما أنا بشر أخطىء وأصيب»[13]، ويستخلصون منها ومن أمثالها أن أحكام السنة غير ملزمة في التشريع. ولكن الغالب على هذه الدراسات هو الطابع الانتقائي فيحتفظ أصحابها بما يستدل به على ضرورة تجاوز ما جاء في كتب الحديث ويعرضون عما يخالفه أو يعارضه.

ومهما كان الأمر وسواء رأى المفكرون المحدَثون فيما تركه الرسول مدونة واضحة كاملة المعالم يمكن استنباط الأحكام الفقهية منها[14] أو مجرد توجيهات اختيارية، فإنّ قلة اهتمامهم النسبي بالسنة يدل على أن هذا الأصل لم يعد يحتل نفس المنزلة التي كانت له عند الأجيال القريبة من عهد النبوة، وأنّ الشعور السائد أنه يعسر مواجهة مشاكل التشريع في المجتمعات العصرية بالرجوع إليه.

3 ـ **الإجماع** : رغم أن هذا الأصل لا يحتل سوى المرتبة الثالثة في المنظومة الأصولية التقليدية، فإنه في الواقع كان أصل الأصول كلها. فالإجماع، وبالخصوص إجماع الصحابة، على أن القرآن لم يبدَّل ولم يحرَّف هو الذي يخوّل للمسلم اعتماده، والإجماع على السنة

13 ـ انظر مثلا : عبد الجليل عيسى أبو النصر، اجتهاد الرسول، القاهرة، 1950/1369، ص ص 41-42.

14 ـ انظر على سبيل المثال : علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، القاهرة، 1976.

العملية المتواترة هو الضامن لصحتها. وفي المقابل فإن الأصوليين يستدلون على حجية الإجماع بعدد من الآيات القرآنية وبحديث «لا تجتمع أمتي على الخطإ»[15]، بحيث يقعون في الدور والتسلسل، ولا يتخلصون من فساد هذا الدليل إلا بالاستناد إلى «العادة» التي «تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يُحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة»[16]، أي إن سلطة الأخبار المروية عن السلف هي السلطة المرجعية الأساسية في هذا المجال كما في غيره من مجالات الفكر الديني التقليدي[17].

والملاحظ على صعيد آخر أنّ الإجماع كان أصلا نظريا أكثر مما كان حقيقة تاريخية ملموسة منذ عهد الخلفاء الراشدين أنفسهم، وقد اختلف في تحديده اختلافا كبيرا. كان الشيعة يرفضونه لأن الدين عندهم يأخذ عن الإمام أو من ينوبه، كما أنكره الخوارج واعتبروا «أنه لا حجة في شيء من أحكام الشريعة إلا من القرآن»، وكذلك بعض المعتزلة مثل النظّام

15 — ارجع مثلا إلى الغزالي، المستصفى، المصدر المذكور، 1/174-175.

16 — المصدر نفسه، 1/177.

17 — انظر في هذا الصدد : G. Hourani, The basis of authority of consensus, in Sunnite Islam, in S.I., XXI (1964), pp. 13-60.
وكذلك فصل «إجماع» في دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية)، ط 2، 3/1048-1052.

وأتباعه[18]. أما ابن حزم والظاهرية فالإجماع عندهم هو إجماع الصحابة وحدهم، وهو عند الإمام مالك إجماع أهل المدينة دون غيرهم. وقد يعتبر أحيانا اتفاق المجتهدين في عصرٍ ما، ويعتبر أحيانا أخرى اتفاق الأمة الإسلامية كلها. ويذهب آخرون إلى أن الإجماع لا يصبح حجة إلا بعد انقضاء العصر الذي حصل فيه. إلا أنّ أهمّ ما يدعّم سلطة الماضي ــ التاريخي أو المتمثَّل فحسب ــ هو الإقرار بأن «إجماع أهل كل عصر حجة على مَن بعدهم»[19]، بحيث لا يتسنى مخالفة إجماع الصحابة والمتقدمين عموما سواء في عملهم أو في تأويلهم للنصوص، بل ذهب بعضهم إلى امتناع «اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول»[20] لأن في ذلك نقضا للإجماع ذاته.

هذا التكريس لسلطة الماضي كما يتجلى في الأصل الثالث من أصول الفقه قد وجد لدى المحدَثين، ممن كان منهجهم امتدادا لمناهج القدماء فقط، بعض المدافعين عن

18 ــ عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، المصدر المذكور، ص ص 19–20.

19 ــ أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، دمشق، 1964/1384، 497/2.

20 ــ عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور، مطبوع على هامش المستصفى للغزالي، 266/2.

الإجماع[21]، ولكن مفكرين عديدين من الذين توفّر لديهم الحس النقدي التاريخي أنكروا حجيته وبيّنوا أن الاتفاق لم يحصل البتة لا بين الصحابة ولا بين المجتهدين أو عامة المسلمين. ويمكن اعتبار تطور الدراسات التاريخية في العصر الحديث ونشر كتب التراث التاريخي وتراث المدارس الفكرية المختلفة على نطاق واسع من أسباب الوعي بهذه الحقيقة، فأصبح من العسير إثبات ما تتظافر الشواهد على خلافه. على أن السبب الرئيسي في الإعراض الملحوظ عن التشبث بحجية الإجماع هو التطلع الواضح إلى بناء الحاضر والمستقبل دون التقيد بحلول الماضي بعد أن تغيرت الظروف والمعطيات تغيرا ملموسا.

وغنيّ عن البيان القول بأن إنكار الإجماع مترتب عن إنكار السنة بصفتها أصلا ثانيا من أصول الفقه، إذ «لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنة» من ناحية، والاحتجاج بالسنة غير حجة علينا من ناحية ثانية «لأن أصحاب الرسول (ﷺ) ما كانوا يعرفون اصطلاحاتنا هذه الفقهية، فلا يميّزون بين ما نسميه نحن الآن سنة أو فرضا أو مندوبا أو مستحبا»، ثم إنه «لم يرد في القرآن أن المؤمنين لا يخطئون أو أن طريقهم واحد ولا يسيرون في طريق الباطل ... والذي نعلمه أن المؤمنين يجوز عليهم جميعا

21 ــ انظر أنموذجا لذلك في : عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، القاهرة، 1956/1376.

الخطأ ويجوز أن يسيروا في طريق الباطل، فمن خالفهم فيه أثابه الله ومن لم يتبع سبيلهم الحق عذبه الله»[22].

ونلاحظ أخيرا أن المفكرين من ذوي النزعة السلفية قد ربطوا بين الاستبداد الذي عرفه التاريخ الإسلامي وابتعاد الدولة عن القيم الإسلامية وبين تحوّل التفكير في الإجماع «إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[23]، وصرّحوا بأنّ انحراف الحكومة عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية هو المسؤول عن إهمال الفقهاء والأصوليين للبحث في الكيفية التي يتبلور بها الإجماع[24]. ولذلك دعوا إلى الرجوع إلى الشورى التي مارسها المسلمون في السقيفة لتعيين خليفة للرسول، وإلى بعث الروح الإسلامية المبنية على التشاور. وفي ذلك حنين واضح إلى عصر ذهبي لا محالة، ولكن فيه كذلك تبنيا لقيم الحداثة حين يدعو بعضهم الدول الإسلامية إلى «أن تجعل من أنظمتها الديمقراطية الحديثة سبيلا لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع الإسلامي»[25].

---

22 ــ محمد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، المرجع المذكور، ص ص 914 و 520 و 918 على التوالي.

23 ــ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الرباط، 1979، ص 118.

24 ــ حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ط 2، تونس، 1981/1401، ص 15.

25 ــ علال الفاسي، نفس المرجع والصفحة. وارجع كذلك فيما يخص

وفي كل الحالات لم يعد الإجماع «أعظم أصول الدين» كما هو الشأن عند الغزالي ويجب العمل به، وإنما أصبح في أفضل الحلول «ذا أصل أصيل في الدين» حسب عبارة علال الفاسي، ويُكتَفى بالنص على مشروعية العمل بما وقع عليه الإجماع دون الوجوب الذي أقره القدامى.

4 ـ **القياس** : لن يستوقفنا هذا الأصل طويلا لأنه لا يثير من المشاكل ما تُثيره أصول الفقه الثلاثة الأولى، ولأنه يعسر تصور إمكانية استنباط أحكام فقهية دون اللجوء إليه بطريقة أو بأخرى، بالنسبة إلى جميع المفكرين الذين يتمسّكون بإخضاع مختلف مجالات النشاط البشري لما يسمونه الشريعة الإسلامية. وهو، بالإضافة إلى ذلك، عملية ذهنية يقوم بها العقل استجابة لمتطلبات الواقع، بحيث لا يسع المحدَثين إلا تحبيذها، إذ كانت الطريقة التي يستدل بها على حكمٍ ما لم يرد فيه نص في القرآن والسنة أو الإجماع، رغم النقد الشديد الذي وجّه إلى القياس عند النظّام وابن حزم قديما بالخصوص[26]. ولعل انتشار المذهب الحنفي، الذي

الإجماع إلى: K. Faruki, Ijmà'and the gate of ijtihàd, Karachi, 1954 و C. Mansour, L'autorité dans la pensée musulmane, Le concept d'Ijmà' (consensus) et la problématique de l'autorité, Paris, 1975.

26 ـ ارجع بالخصوص إلى فصل «قياس» في د.م.إ. (بالفرنسية)، ط 2، 5/236–240، وقائمة المصادر والمراجع التي يحتوي عليها.

كان المذهب الرسمي للخلافة العثمانية، في البلدان العربية التي خضعت لحكمها المباشر أو غير المباشر، وهو المذهب الذي يجيز أكثر من المذاهب الأخرى استعمال الرأي والقياس، من العوامل التي ساعدت على قبوله عند المفكرين العرب المحدثين.

ويمكن حصر النقد الذي وجهوه إلى هذا الأصل في التحديدات التي ضبطها الأصوليون القدامى فضيّقت من مجاله. وفعلا فإن القياس كان يعني دوما قياس فرع على أصل، وذاك الفرع يصبح بدوره أصلا يقاس عليه، وهكذا دواليك، بحيث اتجه التفكير إلى البحث عن العلة في التحريم أو التحليل، ولم يكن كما هو الشأن في القياس المنطقي انطلاقا من مقدمتين أو أكثر يربط بينهما حدّ أوسط للوصول إلى نتيجة ملزمة. ولذلك لا يتردد حسن الترابى مثلا في القول : «وإذا لجأنا هنا للقياس (كذا) لتعدية النصوص وتوسيع مداها فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعاييره التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشِيَه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصوري». ويقول كذلك : «وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة. ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالا للأصول التفسيرية في تبيّن أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدى فيها إلا القياس الفطري الحرّ من

تلك الشرائط المعقدة ... ولربما يجدينا أيضا أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدا معيّنا من مقاصد الدين أو مصلحة معيّنة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة، الخ»[27].

وهكذا كانت الدعوة إلى تجديد القياس مقرونة بالفهم المقاصدي للشريعة، مما يؤدي عمليا إلى الحدّ من التشبث بحرفية النصوص. وهو ما يفسّر إلى حدّ ما كثرة الحديث عن مقاصد الشريعة والتأليف فيها[28]، وحتى الأهمية التي أصبح يحظى بها كتاب الموافقات للشاطبي في الفكر العربي الحديث.

5 ــ **الاجتهاد** : تعيّن علينا إفراد هذا الأصل بفقرة مستقلة عن القياس لما له من أهمية في الفكر الإسلامي الحديث عموما رغم أنه عند الأصوليين القدامى مرادف للقياس فحسب، فيقول الشافعي في «الرسالة» : «وعليه (أي على المسلم) إذا كان فيه (أي ما نزل به) بعينه حكم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل

---

27 ــ حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ص ص 22–24.

28 ــ هكذا ألف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366 هـ، وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، المرجع المذكور.

الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[29]. وكان التحديد الاصطلاحي لا يختلف في الأغلب عن التعريف الذي أورده الغزالي في «المستصفى» حين قال عنه إنه «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[30].

لهذا المفهوم التقليدي للاجتهاد امتداد بالطبع في العصر الحديث ونجده مثلا لدى عبد الوهاب خلاف[31]، حيث هو القياس بأنواعه. ويمكن أن نعتبر المدرسة السلفية في جملتها، رغم دعوتها إلى نبذ التقليد وإلى إعمال العقل وإعادة فتح باب الاجتهاد، سجينة له. إذ يقتصر الاجتهاد عندها كما عند القدماء على ما ليس فيه نص. ولم يدرك زعماؤها ـــ من الأفغاني إلى علال الفاسي ـــ أن تطبيق هذا المفهوم لا يمكن أن يؤدي إلى غير النتائج التي كانت موضع نقدهم، رغم جرأة هذا أو ذاك من السلفيين في تأويل النصوص أو المناداة بتعطيل بعض الأحكام ولو كانت قرآنية صريحة. وكان سبيلهم الوحيد في تجسيم الدعوة إلى الاجتهاد متمثلا في التأكيد على تقديم العقل على النقل في حالة التعارض بينهما، إما مع الاعتراف بالعجز عن فهم النص أو مع تأويله

---

29 ـــ الشافعي، الرسالة، المصدر المذكور، ص 477.

30 ـــ الغزالي، المستصفى، المصدر المذكور، 350/2.

31 ـــ عبد الوهاب خلاّف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، القاهرة، 1955.

حتى يتفق معناه، وما أثبته العقل[31 مكرر]. إلا أن المشكلة تتعلق في الواقع بالنصوص الصريحة الواضحة التي لا تنطبق عليها أيّ من هاتين الحالتين وهي مع ذلك على الأقل موضع احتراز في الضمير الحديث.

ولئن كانت هذه المشكلة قائمة بالنسبة إلى الأحكام ذات الصبغة التعبدية أو التي تهم الأحوال الشخصية أو بعض المعاملات كالربا، فإن التيار السائد عند المحدَثين هو السعي إلى توسيع دائرة الاجتهاد ولا سيما في الأمور الدنيوية الصرف حتى تضيق الفجوة بين الدين والحياة وترسخ روح المبادرة والمسؤولية عوض الخوف الدائم من الوقوع في المحظور[32]. وما ترتيب الشيخ عبد العزيز جاويش للاجتهاد

---

31 ــ (مكرر) لاحظ أن العديد من الداعين إلى تقديم العقل على النقل يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاستناد إلى سوابق تاريخية وإلى نصوص يبرّرون بها موقفهم وكثيرا ما يكون معتمدهم في ذلك القول الذي يحكيه ابن تيمية : «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل أو النقل والعقل أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية أو نحو ذلك من العبارات فإما أن يجمع بينهما وهو محال لأن العقل أصل النقل، وإما أن يرادا جميعا، وإما أن يقدّم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا. فوجب تقديم العقل، ثم النقلُ إما أن يُتأول وإما أن يفوّض»، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1951، ج 1، ص 1.

32 ــ ارجع في هذا المجال إلى أعمال الندوة المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، المنشورة بعنوان : قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي،

في المقام الأول حين استعراضه لأصول الإسلام إلا مؤشر على هذه النزعة[33]، مثل اطراد الاستشهاد بحديث «من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد». ويبقى الخلاف قائما حول تعريف المجتهد والشروط التي ينبغي أن تتوفر فيه، وهل يمكن أن يكون الاجتهاد في نطاق فردي أم لا بدّ من قيام مجامع فقهية تتولى هذه المهمة. ومن الطبيعي أن يسعى المحافظون إلى التركيز على حذق العلوم الدينية التقليدية بينما تنصب اهتمامات دعاة التغيير على الإلمام بالثقافة الحديثة في بعديها العلمي والإنساني.

6 ــ **الأصول التكميلية** : كان تشعب «النوازل» نظرا إلى حدوث مستجدات كثيرة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية هو الذي اضطر الفقهاء إلى اعتماد أصول أخرى بالإضافة إلى ما يقبلونه من أصول الفقه الرئيسية في نطاق كل مذهب. ولكن ما يلفت الانتباه في الفكر العربي الإسلامي الحديث هو الحظوة التي أصبحت تلقاها هذه الأصول الإضافية، وبالخصوص تجاوزها لحدود المذاهب الفقهية التي تبنتها قديما. بل نكاد نقول إن المنطق الداخلي الذي كان وراء االقول بهذه

تونس، 1987، ومن ضمنها بحثنا بعنوان حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، ص ص 35–49.

33 ــ عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، المرجع المذكور، ص ص 70–79.

الأصول قد تنوسي استجابة لمتطلبات العصر. وهذه الأصول هي :

ـ الاستحسان، وقد قال به الحنفية بالخصوص، ورفضه الشافعي باعتباره عملا بمطلق الرأي ودون الاستناد إلى دليل شرعي. وهو عبارة عن ترجيح قياس خفيّ على قياس جليّ أو إيثار دليل على آخر لمرجع يعتدّ به شرعا؛

ـ المصالح المرسلة، وهو أصل قال به المالكية ثم تبنته المذاهب الأخرى، وسماه الغزالي الاستصلاح. والمقصود به بناء الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع على مراعاة مصلحة مطلقة، أي لم يرد في الشرع ما يشير إلى الأخذ بها أو تركها؛

ـ الاستصحاب، وقد قال به كل من المالكية والظاهرية، والمقصود به «اعتبار الحكم الذي ثبت في الماضي بدليل مصاحبا لواقعته وملازما لها حتى يوجد دليل آخر على زوال هذه المصاحبة»؛

ـ العرف أو العادة المعمول بها عند الناس، متى كانت لا تخالف دليلا شرعيا ولا تحلّ محرّما أو تبطل واجبا؛

ـ سد الذرائع، أي منع المباح إذا كان المتوقع منه أن يؤدي إلى ضرر أو فساد؛

- مراعاة الخلاف بين الدليلين، وقد قال به المالكية بالخصوص واعتبروه من ضروب الاستحسان، كأن تزوج امرأة دون إذن وليّها فيعتبر زواجها باطلا ولكن لها مع ذلك المهر والإرث وثبوت النسب بالنسبة إلى الولد كما هو الشأن في الزواج الصحيح.

والملاحظ في هذا الصدد أن أصولا إضافية أخرى قد عفّى عليها الزمن ولم تعد معتبرة عند المحدَثين، من أمثال عمل أهل المدينة عند مالك، ومذهب الصحابي، وشرع مَن قبلنا، أي شرع الأمم السابقة للإسلام الذي لم يرد في الكتاب والسنة ما يفيد وجوب أخذ المسلمين بالحكم الذي شرع لها ولا ما يفيد نسخه. وفي المقابل أثبتوا أصولا أخرى نذكر منها بالخصوص :

- مراعاة المصلحة العامة وتقديمها على جميع الأدلة الشرعية الأخرى وخصوصا على النص والإجماع[34]؛
- القصد في الأعمال وإقامة ما لا يشق على النفوس من التكاليف[35]؛

---

34 - انظر على سبيل المثال تبرير علال الفاسي لمنع تعدد الزوجات في كتابه : النقد الذاتي، ط المغرب، دار الكشاف، 1966، ص 292 (ط 1، 1951)؛ وكذلك محمد عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، ط 2، بيروت، 1980، ص ص 17، 18، 82 مثلا.

35 - ارجع فيما يخص هذا الأصل والأصول الموالية إلى عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، المرجع المذكور، ص ص 71-77.

ـــ لا ضرر ولا ضرار، فلا يجوز لمسلم أن يفعل ما فيه ضرر لجسمه أو عرضه أو ماله، كما لا يجوز له أن يضار غيره؛

ـــ إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به، فإذا غلب على الظن أن العمل مُفض إلى محرّم أو مكروه فإنه يعطى حكم غايته فيحرم أو يكره؛

ـــ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض؛

ـــ عدم وجوب الامتثال لما ذكره النبي من معايش الدنيا على سبيل الرأي؛

ـــ المساواة بين المسلمين في الأحكام، وكذا بينهم وبين جميع من لهم ذمة أو عهد؛

ـــ أن لا تزر وازرة وزر أخرى، فلا تؤخذ مثلا دية القتيل من عائلة القاتل.

وجليّ أننا هنا بإزاء مبادىء وقواعد تتعلق بفلسفة التشريع أكثر مما تتعلق بمنظومة متكاملة في أصول الفقه بالمعنى المتعارف. وإن في تقديمها على أنها أصول إسلامية، رغم أنها يمكن أن تصدر عن أي دين أو فلسفة وضعية، لدليل على الحاجة التي يشعر بها عديد المفكرين إلى إضفاء مشروعية دينية على اختيارات مذهبية وأخلاقية اقتضتها الحداثة

وتبعدهم، عن وعي أو عن غير وعي، عن المنظومة الأصولية التقليدية.

أما المفكرون الذين لا يرون ضرورة هذا التبرير الديني للقوانين الوضعية فإن موقفهم ليس معاديا للإسلام ولا حتى محايدا بينه وبين غيره من الأديان. فهم يدافعون عن حرية المسلم في سن القوانين الملائمة لظروفه التاريخية من منظور إسلامي، إلا أنهم يختلفون اختلافا جذريا مع أصحاب الفريق الأول في أن وضع القوانين إنما يكون باستمدادها من روح الشريعة ومبادئها العامة والقواعد الكلية التي جاء بها القرآن لا بالتقيد بمنطوق النصوص دون مراعاة لتغيّر العوامل البيئية والثقافية. وسنستعرض فيما يلي نماذج من آراء الداعين إلى هذا الموقف وحججهم حتى يتبين بصفة خاصة ما يجمعهم بغيرهم ويميّزهم عنهم في آن.

يقول طه حسين في «الفتنة الكبرى» : «كان الإسلام ومازال دينا قبل كل شيء وبعد كل شيء، وجّه الناس إلى مصالحهم في الدنيا وفي الآخرة بما بيّن لهم من الحدود والأحكام التي تتصل بالتوحيد أولا وبتصديق النبي ثانيا وبتوخي الخير في السيرة بعد ذلك، ولكنه لم يسلبهم حريتهم ولم يملك عليهم أمرهم كله، وإنما ترك لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم ولم يحص عليهم كل ما ينبغي أن يفعلوا وكل ما ينبغي أن يتركوا. وإنما ترك لهم عقولا تستبصر وقلوبا تستذكر وأذن لهم في أن يتوخوا الخير والصواب والمصلحة العامة والمصلحة الخاصة ما وجدوا إلى ذلك

سبيلا»[36]، وهو بذلك يردّ الأحكام القرآنية إلى أحكام أخلاقية أساسا مثلما يؤكد عليه في موضع آخر من نفس الكتاب حين يقول : «الإسلام دين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويوجّه إلى الخير ويصدّ عن الشر ويريد أن تقوم أمور الناس على العدل وتبرأ من الجور ثم يخلي بعد ذلك بينهم وبين أمورهم يدبرونها كما يرون ما داموا يرعون هذه الحدود»[37].

وإذا كان طه حسين يستعمل مفاهيم فضفاضة وتثير مشاكل عدة مثل الخير والشر والمصلحة، فإن ذلك لا يحجب الغرض الرئيسي الذي قصد التعبير عنه وهو حرية المسلم في سن القوانين التي تناسبه. ولا يقف خالد محمد خالد عند هذا التعميم بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيحصر الخصائص العامة للتشريع في أربع : 1) أن يكون بيئيا؛ 2) أن يكون إنسانيا وقوميا؛ 3) أن يكون ناميا ومتطورا؛ 4) أن يكون عقليا[38]. ومعنى ذلك عنده «أن التشريع عمل إنساني»[39]، ولهذا يرى أن الإسلام يبارك كل تشريع يؤدي وظيفته في تنظيم علاقات الناس وضمان مصالحهم، بحيث

---

36 — طه حسين، الفتنة الكبرى، ط 6، القاهرة، 1966، ص ص 22–23 (ط 1، 1947).

37 — طه حسين، المرجع نفسه، ص 27.

38 — خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدا، ط 4، بيروت، 1974، ص 156 (ط 1، 1953).

39 — المرجع نفسه، ص 161.

يكون خارجا عن حدود رسالته الدينية المحض، ويقول : «إن الإسلام لم يكن يهتم بالتشريع إلا ليساعد الناس على ضمان مصالحهم وتنظيم معايشهم. فإذا وُجد تشريع يحمل هذا العبء ويؤدي ذلك الدور فالإسلام يباركه ويوقره، بدليل اعتباره لكل هذه القواعد التي ذكرناها مما كانت تقوم عليها حياة العرب في الجاهلية»[40].

هذا الموقف بالذات عبّر عنه الدكتور ابراهيم مدكور بصيغة أخرى ضمن مساهمته في كتاب «المسلمون»، وملخّص رأيه أنه من الخطإ أن يتصور الإنسان أن الرسول قد أملى الشريعة الإسلامية كلها أثناء حياته، فهو لم يرسم منها إلا بعض الخطوط وترك لمن جاء بعده القيام بتشريعات تناسب الظروف الاجتماعية المتجددة. وقد تأثرت عملية التشريع هذه بعوامل خارجية وداخلية شتى ولا تزال خاضعة لهذا التغير، وهي تأخذ شكل دساتير وقوانين قابلة للتغير حسب الظروف والتطور الاجتماعي. وينتهي د. مدكور إلى القول بأن التمييز بين الدين والدولة في العالم الإسلامي أصبح واقعا لا يستطيع المرء إنكاره، وهو نتيجة تطور طويل لا يخالف روح الإسلام[41].

وإلى ذلك ذهب حديثا محمد النّويهي، فقال بالخصوص : «إن كل ما في القرآن وما في السنة ــ دعك من مذاهب

40ــ المرجع نفسه، ص 181.

41ــ I. Madkour, in Les Musulmans, Paris, 1971, pp. 64-66.

الفقهاء ــ من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة، بل تتناول أمور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقاتها، كل هذه التشريعات جميعا بلا استثناء واحد، ليست الآن ملزمة لنا في كل الأحوال. حتى ما كان منها في زمان الرسول من بابَي الفرض والتحريم لم يعد الآن بالضرورة كذلك، بل لنا الحق في أن ننقله إلى بابي الندب والكراهة، إن لم ننقله إلى باب المباح، وهو التخيير المطلق. لنا الآن هذا الحق إذا اقتنعنا بأن تغيّر الأحوال يستلزم تطبيقه، وما دمنا نلتزم بالغايات الأخلاقية العليا التي نصبها القرآن»[42].

وانطلاقا من مبدإ أننا أعلم بأمور دنيانا، يعتقد النويهي أنه يوفّر للوعي الإسلامي الحديث السبيل المثلى إلى التخلص نهائيا من التناقض والعذاب والنفاق، فالأخذ بالمنهج العَلماني في الشؤون الدنيوية ليس إقصاء للدين عن الحياة الاجتماعية بل هو تعيين لحدود «النطاق المشروع الذي ينبغي أن يقتصر عليه سلطانه»[43]، وبذلك يتحول السؤال من مدى مطابقة الجديد للدين إلى السؤال عن صحة هذا الجديد في ذاته وعن منفعته ونتيجته.

ويمكن تلخيص القاسم المشترك بين أصحاب هذه الدعوة المتنامية إلى حرية التشريع الوضعي في أن الدين موجِّه

42ــ محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، 1983، ص ص 147–148.

43ــ المرجع نفسه، ص 97.

للعلاقات الاجتماعية ولكنه ليس بأية حال قائمة وصفات جاهزة صالحة لمجتمع القرن السابع ومجتمع القرن العشرين، وللمجتمعات الزراعية والتجارية والرعوية التقليدية والمجتمعات الحديثة المصنّعة أو التي هي في طور التصنيع.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من استعراض مواقف المفكرين العرب المحدثين في أصول الفقه كما في الفقه ذاته وعلم الكلام والتفسير والحديث أن المنظومة التي تشمل العلوم الدينية في القديم كانت منظومة متكاملة ومتماسكة تخضع لمنطق داخلي صارم هو الذي يسمّيه محمد عابد الجابري «المنطق البياني»[44]، ويدور على تفسير النصوص ويقدس سلطة الماضي، بينما أدت إعادة النظر في المسلّمات المتعلقة بالعقائد والتفسير ومكانة السنة والجهاز الفقهي والأصولي إلى تفكك هذه المنظومة وانفجار السنة الثقافية الإسلامية المنغلقة، دون أن تعوّضها بعد سنة أخرى تتمتع بقدر أدنى من الانسجام. فالفكر العربي الحديث مازال بصدد تحسس الحلول الملائمة للمشاكل المعرفية الناشئة عن الحداثة، مما جعل الإسلام اليوم «إسلامات» تتنافس بشتى الوسائل لكسب الأنصار وفرض وجودها في ظروف تتسم

---

44 — محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج 2 : بنية العقل العربي، المرجع المذكور، ص ص 7-253.

عمليا بالتعددية وإن لم تكن دائما معترفا بها أو مقبولة على أنها عنصر ثراء لا عامل ضعف. وهو ما يمكن التأكد منه من خلال طرح المفكرين لمشاكل عينيّة تعترض المجتمع العربي الحديث.

القسم الثاني

أسلمة الحداثة
أم تحديث الإسلام؟

تعمدنا استعمال مفهومي الأسلمة والتحديث في صيغة استفهامية لأنهما يبدوان لنا القطبين الرئيسيين اللذين تدور حولهما مختلف الرؤى للحلول التي يرتضيها المفكرون العرب المحدثون عندما يطرحون المشاكل المتولدة عن الأوضاع التاريخية التي يعيشونها وعن تحديات الحداثة في أبعادها الفكرية والعملية على السواء.

إن أسلمة الحداثة قد تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين. فهي إذن من هذه الوجهة عملية تبريرية ضمنية أو واعية تتخذ أشكالا عديدة : من البحث في التراث والتاريخ عن ممارسات مماثلة إلى نفي الخصوصية الغربية عن القيم والعلوم والمخترعات التي أنتجها الغرب، مرورا بالتوفيق بينها وبين المبادىء الإسلامية. وقد تعني كذلك محاولة انتقاء

الأصلح ورفض الفاسد من الحضارة الغربية، أو قبول المنجزات المادية دون الأسس الفلسفية التي قامت عليها تلك المنجزات.

أمّا تحديث الإسلام فمفهوم له أنصاره المتحمسون وله خصومه المعادون. يدعو له من يميِّز بين الدين وفهم الدين، ويعارضه من لا يرى في الإسلام سوى بعده الإلهي المفارق. ولئن أمكن اعتباره الوجه الآخر لنفس القضية، فما يهمنا منه بالدرجة الأولى ليس الانتصار لشق على آخر، بل معرفة الدوافع الظاهرة والخفية إلى قبوله أو رفضه من ناحية، وبالخصوص معرفة المضامين التي يقحمها هؤلاء وأولئك في حديثهم عن الإسلام من ناحية أخرى، إذ هي المعيار في معرفة مدى الثبات أو التحول في تصور الدين وفي فهم وظيفته ومقتضياته.

الفصل السادس

مشكلة الحكم

ارتبط الفكر السياسي الإسلامي القديم بالصراع على الحكم إثر «الفتنة الكبرى» التي تلت مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فكان التأليف فيه منذ عصر التدوين يرمي عند السنيين إلى تبرير شرعية النظام القائم باعتباره وريث الحكم المتصل بالنبي عن طريق الخلفاء الراشدين ثم خلفاء بني أمية فالعباسيين، بينما يتمسك الشيعة بإثبات الصلة بالوحي عن طريق إمامة عليّ وأبنائه، وتبرِّر مقالات الخوارج الانتفاضات التي خاضوها ضد الأمويين ثم العباسيين.

وكان الإطار الذي تُبحث فيه مشكلة الحكم هو مبحث الإمامة المندرج ضمن المباحث الكلامية. أما أجهزة الدولة ومشمولاتها فكانت من اختصاص الفقهاء وكتّاب الدواوين. ويعود الفضل إلى كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي في إرساء دعائم الفقه السياسي الذي يجمع بين المباحث التي

كانت موزعة في كتب علم الكلام والفقه، فاهتم بالخلافة والوزارة والإمارة والوظائف القضائية (قضاء، مظالم، حسبة،...) ومختلف الولايات الدينية ـــ السياسية (جهاد، خراج، إقطاع، الخ). ثم شهد الفكر السياسي تطورا حاسما مع ابن خلدون، فأصبح جزءا من علم العمران البشري يخضع لقوانينه وسننه.

ويمكن القول أنه ـــ باستثناء الفلاسفة وابن خلدون ـــ لم يوجد عند المسلمين في القديم فكر سياسي نظري يبحث في فلسفة الحكم كما يمارس في الواقع التاريخي، وليس تشبثا بمثل أعلى مجسّم في خلافة الراشدين. وبعبارة أخرى فإنهم كانوا مشدودين إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم من منظور إسلامي لا إلى ماهيته وآلياته وما هو عليه في بيئتهم وعصرهم. ومن باب أولى وأحرى فإنهم لم يبحثوا في وسائل تطوير الحكم والخروج به من دائرة التغلب والتمرد المتعاقبين[1].

ومن الطبيعي أن تتحدد المواقف من كل القضايا التي تشغل بال المفكرين العرب في العصر الحديث انطلاقا من مميزات الفكر الديني كما تبيّنّا ملامحه في القسم الأول من هذا البحث، بحيث يمكن رد كل موقف إلى اتجاه من الاتجاهات التي تبلورت في نطاق القراءات الحديثة للنصوص

1 ــ انظر في هذا المجال : عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 2، بيروت ــ الدار البيضاء، 1983.

التأسيسية وضمن إعادة النظر في المنظومة الفقهية والأصولية التقليدية.

ولذلك سنسعى إلى توضيح العلاقة التي تربط النظرية بالتطبيق اعتمادا على أنموذجين من مشاغل المفكرين هما مشكلة الحكم وقضية المرأة. وعسانا نوفّر من خلالهما فكرة واضحة عن صلة الإسلام بالحداثة يمكن التأكد من قيمتها الإجرائية في التصدي لسائر المشاغل الأخرى. ونذكر من بينها ــ على سبيل المثال لا الحصر وبدون ترتيب تفاضلي ــ قضايا العدل، والمساواة، والحرية، والتقدم، والعنف، وحقوق الإنسان، والأخلاق، والتربية، والقومية، والوطنية، واللغة، والصلة بالماضي وبالآخر، والأقليات الدينية والعرقية واللغوية، وكذلك معضلات الاقتصاد، والانتاج، والتوزيع، ومشاكل البحث العلمي في الميادين الإنسانية والتقنية والعسكرية، وحماية البيئة، ودور الآداب والفنون، وبنوك المعلومات، ووسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، والبلديات، والجمعيات، والأحزاب، والمعاهد، والجامعات، الخ. وجميعها، وأمثالها، من المشاغل التي يعسر الحصول فيها على سند في التاريخ الإسلامي يمكن تطبيقه تطبيقا آليا. وهي إما قيم ومؤسسات مزاحمة للإسلام في شكله الشمولي والتقليدي، وإما اهتمامات ومظاهر من السّلوك لا يسع المسلم تجاهلها؛ فهو مدعوّ بإلحاح، بما هو مسلم، إلى تحديد موقفه منها وإلى تقييمها حسب ما يمليه عليه ضميره.

واختلف الأمر في العصر الحديث عما كان عليه عند

القدماء اختلافا بيّنا، إذ شعر دعاة الإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي بأن تبني جهاز الحكم لدعواتهم من أقوى العوامل على بلوغ الغايات التي رسموها. فتعددت بسبب ذلك الكتابات السياسية واحتل البحث في نظم الحكم مكانة مركزية في مشاغل المفكرين على اختلاف نزعاتهم.

وإنه ليعسر تحليل الإنتاج الغزير في هذا الميدان تحليلا مستوعبا، وحسبنا أن نتحسس الاتجاهات الكبرى التي سلكها المفكرون من خلال نماذج من أبرز ممثليهم. وهذا ما يملي علينا تصنيفهم حسب هذه الاتجاهات، فنقف في البداية عند فكر رواد النهضة قبل أن نستعرض خصائص التيار السلفي ثم التيار التحديثي في هذا المجال.

أ) الروّاد

يُعتبر رفاعة الطهطاوي (ت 1873) أول من كتب في السياسة في العصر الحديث. وقد شعر من خلال اطلاعه المباشر على كتابي مونتسكيو (Montesquieu) «روح الشرائع» (L'esprit des lois) وروسو (Rousseau) «في العقد الاجتماعي» (Du contrat social)[2] بالخصوص بمدى الاختلاف بين الفكر السياسي الغربي ونظرية الحكم في الفكر الإسلامي، فاضطر إلى استعمال مصطلح «بوليتيقا» للدلالة على

---

2 — يسميه الطهطاوي «عقد التأنس والاجتماع الانساني»، انظر تخليص الإبريز في تلخيص باريس، ط القاهرة، 1974، ص 334.

أحوال الدولة الداخلية والخارجية «من جهة إدارتها وسياستها وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك»، وكأنه رأى أن مصطلح «سياسة» ــ الذي سيستقر بعده ترجمة حديثة للعبارة الأوروبية ــ لا يفي بمقصوده، إذ كان يدل على السلوك والتصرف كما هو الشأن مثلا في «السياسة المنزلية» أو «السياسة النبوية». وكان كتابه «تخليص الإبريز» (ط 1، 1834، ط 2، 1849) أول أثر يعرّف القراء العرب بأنموذج في الحكم مخالف لما عهدوه، من خلال ترجمته للميثاق الدستوري الفرنسي لسنة 1814، ووصفه لأحداث ثورة 1830 التي عايشها، وتعريفه بالتيارات السياسية السائدة في فرنسا مدة إقامته بها.

إن الدولة في نظر الطهطاوي تقوم على ركنين أساسيين هما القوة الحاكمة التي تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية، والقوة المحكومة وهي «القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وأخرى». ولا تنتظم العلاقة بين السلطة الحاكمة والمجموعة البشرية المحكومة إلا في إطار قانوني يوضّح العلاقة بين القوّتين. وقد أدرك أن فكرة الميثاق الدستوري المنظّم لهذه العلاقة ثمرة جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسي لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي، فيقول : «حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ... وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت

معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظلما أبدا»[3]. ورغم أنه لاحظ أن «غالب ما فيه (أي الميثاق الدستوري) ليس من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله» فإنه يرى مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة، إذ أنه لا يتناقض مع الإسلام بل يحقق المثل التي جاء بها.

وقد أعجب الطهطاوي بالمبدإ الذي تقوم عليه الدول الحديثة والمتمثل في أن الأمة مصدر السلطات المحددة في الدستور، وأن لها بذلك الحق في الثورة على الحاكم إذا ما أخل بالميثاق الذي التزم به؛ وهو ما يتنافى ومبدأ التفويض الإلهي الذي قام عليه الحكم في التاريخ الإسلامي[4]. كما نادى بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية متأثرا في ذلك بآراء مونتسكيو. ولا يخفى ما في حديثه عن السلطة التشريعية بصفة خاصة من طرافة بالنسبة إلى القارىء العربي، فقد ترجم المواد التي احتوتها «الشّرّطة» (charte = الميثاق الدستوري الفرنسي) والمتعلقة بتكوين المجالس

---

3 — تخليص الإبريز، المرجع المذكور، ص 229.

4 — يقول الماوردي مثلا : «**إن الله** جلت قدرته **ندب** للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة **وفوّض** إليه السياسة»، الأحكام السلطانية، المصدر المذكور، ص 3. وقد سجل الطهطاوي أن «الافرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف»، ولكنه يرى بالعكس أنها «مقيدة أكثر من قوانينهم»، ويقصد بالطبع المثل الأعلى في الحكم الإسلامي لا واقع الممارسة التاريخية لهذا الحكم.

النيابية، وتحديد عدد الدوائر الانتخابية، وشروط الترشح، وكيفية الانتخاب والتصويت، ومدة العضوية، وعلنية الجلسات، وشروط عقدها سرّيّة، واللجان البرلمانية، وكيفية فرض الضرائب، والحصانة البرلمانية، ومسؤولية الوزراء أمام المجلس، الخ؛ وكلها مفاهيم ونظم غريبة عن عقلية العصر في البلاد العربية، ولا سيما في اعتبار قرارات السلطة التشريعية ملزمة للدولة لا مجرد توصيات. وكذا الشأن في حديثه عن الحقوق المدنية باعتبارها حقوقا تضامنية بين المواطنين وثمرة التعاهد بينهم لا منحة من الدولة، مثل المساواة القانونية في الحقوق والواجبات، والحرية الشخصية بأشكالها المختلفة : حرية المعتقد، وحرية الرأي، وحرية التملك، وحرية الانتقال من جهة إلى أخرى واختيار محل الإقامة[5] ...

وإذا كانت مصادر ثقافة الطهطاوي السياسية أوروبية ونظرية في المقام الأول، فإن الوزير خير الدين التونسي (ت 1889) استمد آراءه في إصلاح نظام الحكم من تجربته في ممارسة شؤون الدولة من ناحية، ومن اطلاعه في أثناء سفراته على النظم الغربية من ناحية أخرى. وقد ضمّن مقدمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[6] برنامجه الإصلاحي مبتدئا بالتأكيد على ضرورة الاقتباس عن الغرب

---

5 — انظر بالخصوص الفصل الثالث من المقالة الثالثة «في تدبير الدولة الفرنساوية»، تخليص الإبريز، المرجع المذكور، ص ص 227–243.

6 — طبع لأول مرة بتونس سنة 1867. وسنحيل فيما يلي على المقدمة التي حققها المنصف الشنوفي، تونس، 1972.

وأخذ تنظيماته «المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»[7]. إلا أنه يرى أن هذا الاقتباس ليس إلا رجوعا إلى القيم الإسلامية المندثرة. وعلى هذا الأساس فسّر الوهن الذي أصاب الممالك الإسلامية بما استشرى فيها من ظلم ومن حكم مطلق غير مقيّد بقانون. ولذلك دعا إلى تقييد سلطة الحكام، «فإن المطلوب من الملوك ليس هو مجرد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد في بعض الممالك الإسلامية، ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من المتوظفين، وإنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»[8]، وإلى ضرورة مشورة أهل الحل والعقد بصيغة تمكنهم من «الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة»[9]. ويترتب عن ذلك تغيير جذري في مفهوم الوزارة، فيقول : «وأما مسؤولية الوزراء فمعناها أن يكونوا تحت احتساب مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك الكونستيتوسيونية ما عدا الدولة الفرنسية اليوم فإن وزراءها مسؤولون للملك وهو مسؤول للمجلس»[10].

وانتبه خير الدين، مثل الطهطاوي، إلى أن الحقوق المدنية

---

7 ــ مقدمة أقوم المسالك، المرجع المذكور، ص 98.

8 ــ المرجع نفسه، ص 205.

9 ــ المرجع نفسه، ص 102.

10 ــ المرجع نفسه، ص 220.

هي دعامة الدولة الحديثة. فتحدث عن الحرية الشخصية «وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعِرضه وماله»، وعن الحرية السياسية «وهي تطلّب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو أصلح للمملكة»، وعن حرية الرأي والتعبير[11]. وهو مؤمن في الجملة بأن خلاص الأمة الإسلامية متوقف على البدء بتغيير نظام الحكم فيها والانتقال به تدريجيا نحو الأنموذج الغربي الكفيل وحده بإشاعة الأمن والعدل وروح المبادرة حتى تحقق الممالك الإسلامية المناعة بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات العصرية. ويمكن اعتبار تأكيده المدعّم بشواهد عديدة على أن ذلك غير مناف للشريعة الإسلامية بل هو من مقتضياتها الأصيلة تبريرا لاقتباس النظم الغربية الحديثة، حتى لا تصدم التنظيمات التي يدعو إليها عقلية معاصرية وحتى يضمن لها فرصة القبول لدى الحكام والعلماء على السواء؛ وذلك بقطع النظر عن مدى اقتناعه الشخصي بالتطابق بين النظريتين الإسلامية والغربية في الحكم.

وعلى خطى الطهطاوي وخير الدين سار ابن أبي الضياف (ت 1874) في «الإتحاف»[12]، فخصص العقد الأول من

---

11 ــ ويسميها خير الدين «حرية المطبعة»، انظر عن هذه الحرّيات نفس المرجع، ص ص 206-211.

12 ــ إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ط. تونس، 8 أجزاء، 1963-1966. ويذكر ابن أبي الضياف الطهطاوي وخير الدين في ج 1، ص ص 45-46.

مقدمته «للملك وأصنافه في الوجود» (ج 1، ص ص 6-77)، وقسّم الملك إلى ثلاثة أصناف : الملك المطلق والملك الجمهوري والملك المقيد بقانون. ولئن كانت معارضته للصنف الأول متوقعة، فممّا يلفت الانتباه في حديثه عن الملك المطلق أنه ــ مثله في ذلك مثل أهل السنة عموما ــ لا يرى مشروعية الخروج على الحاكم الجائر «لأن في منازعته استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جور الجائر»[13]، رغم مخالفة هذا الحكم للشرع وما يترتب عنه من الظلم والعدوان وفساد العمران وما أدى إليه فعلا من ضعف الممالك الإسلامية وخرابها. وعنده أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصح العلماء ووعظهم كفيل بتغيير سلوك الحاكم.

أما «الملك الجمهوري» فيتمثل عنده في «أن الناس يقدّمون رجلا منهم باختيارهم يلي سياستهم ومصالحهم لمدة معينة، ولما تتم يخلفه غيره باختيارهم أيضا، وهلم جرا. وقد يستحسنون سيرة أحد فيطلبون منه زيادة مدة. ولا يجعلون لهذا المقدَّم شيئا من فخامة الملك وشاراته، بل هو كواحد منهم ينفّذ ما يتفق عليه أهل الرأي من أهل المشورة. ولهم في ذلك قوانين يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عند حدها». وهو يعترف بأن «في هذا الصنف نفعا دنيويا للعامة والخاصة، حيث كان أمرهم شورى بينهم»، ولكنه يرى

13 ــ المرجع نفسه، 12/1.

أن «قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعا !»[14] ولعل مردّ موقفه هذا خشيته من ردّ فعل الباي، فلم يتجرأ على التصريح باستحسانه للحكم الجمهوري وجاءت حجّته في ردّه مقتضبة وضعيفة، إذ أنّه بيّن في سياق آخر ــ على غرار ابن خلدون ــ أنّ الإمامة قد انقضت بفترة الخلفاء الراشدين.

لم يبق لابن أبي الضياف إذن إلا الثناء على الملك المقيد بقانون، فيعرّف بالخصوص بالنظام النّيابي في أوروبا ويدعو إلى انتخاب «مجلس شورى»، «وهذا المجلس هو الوكيل عن العامة، ولذلك يكون بانتخابهم، ليحمي حقوقهم الإنسانية ويدافع عنها ... وبمقتضى هذا التوكل ساغ لهذا المجلس سؤال الوزراء ومعارضتهم التي هي لولا حجاب الأدب ــ معارضة للملوك ... وبهذا الاعتبار يكون هذا المجلس معتبرا في نظر الشرع الإسلامي لأنه وسيلة إلى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة والمحبة بين الراعي والرعية وصون الدّماء والأموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الإسلام ...». ويستند في ذلك إلى رأي ابن خلدون «أن الممالك لا تكون على نهج استقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة»[15].

إنّ الهاجس الذي كان يشغل هؤلاء الرواد هو مقاومة

---

14 ــ المرجع نفسه، 28/1.

15 ــ المرجع نفسه، 67/1-68.

الاستبداد الذي يتميّز به الحكم في مختلف البلاد الإسلامية. وهو ما دفع بعبد الرحمن الكواكبي (ت 1902) إلى تخصيص كتاب كامل لبيان الفساد المترتب عنه، هو «طبائع الاستبداد»[16]. ولقد كان الأنموذج الغربي في الحكم محل انبهارهم لهذا السبب، فنادوا بالنسج على منواله ورأوا فيه السبيل الأكيد للخروج بالأمّة الإسلامية من حالة الضعف والتخلف التي تردّت فيها، ولكنهم سعوا باستمرار إلى تمريره بالإلحاح على أنه لا ينافي الإسلام، بل هو من مقتضياته. وهم بذلك قد فتحوا باب التفكير في نظم الحكم التي يتعيّن على المسلمين أن يأخذوا بها بحيث يكونون أوفياء لروح الإسلام ولمتطلبات الحداثة في آن، مع ما في تحقيق هذه المعادلة من صعوبة، كما يتجلى ذلك في آثار المفكرين الذين يمكن نسبتهم إلى التيار الديني والمفكرين الذين ينتمون إلى التيار التحديثي على حد سواء. ونبادر بالتنبيه إلى أن حشر هذا المفكر أو ذاك في أحد هذين التيارين الرئيسيين لا يعني التنكر للحداثة في حالة والتنكر للإسلام في الحالة الأخرى، رغم ما في أدبيات هذا الميدان من تراشق بالتهم في هذا المعنى. وإذا كان هناك خط فاصل بين الفريقين فإنّما هو في المنطلقات والمناهج ومدى التفاعل مع التراث ومع الواقع.

---

16 ــ انظر نصه في : الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975.

ب) التيار الديني السلفي

كان الشيخ محمد عبده مهتما بالإصلاح الأخلاقي والاجتماعي والتعليمي أكثر من اهتمامه بالإصلاح السياسي في معناه الاصطلاحي، إلّا أنّه طرق بعض الأغراض الدينية ــ السياسية طرقا عابرا في الأغلب وعبّر عن آراء تتسم بالجرأة في معارضة الفكر السائد في عصره. وأبرز هذه الآراء ما يتعلق بمدنية الحكم في الإسلام خلافا لما شاع من أن الخليفة أو الإمام «ظل الله في أرضه» وأنه يحكم بتفويض إلهي، فيقول في هذا الصدد : «فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه (أي الخليفة)، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. **فهو حاكم مدني من جميع الوجوه**». ويقابل بين هذا الحكم المدني والحكم التيوقراطي الذي عرفه العالم المسيحي فيقول : «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسمّيه الافرنج «تيوكراتيك»، أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة والتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الإيمان». فلا غرو أن يقرر بصفة باتّة أن «**ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية** بوجه من الوجوه»، وأن «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم».

ويترتب عن ذلك مبدأ هام جدا، هو «أن الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معرفة الشورى عليهم. كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معيّن. فاختيار الطريق المعيّن باق على الأصل من الإباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نصّ بنفيه أو إثباته». ومعنى ذلك أن أشكال الحكم التي عرفها التاريخ الإسلامي غير ملزمة من ناحية، وأنه لا حرج من الاقتباس عن الغرب من ناحية أخرى، إذ ليس الغرب إلا مجسما لمبدإ سبقه إليه الإسلام : «نُدب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأممَ التي أخذت هذا الواجب عنا وأنشأت له نظاما مخصوصا، متى رأينا في الموافقة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه. بل وجب علينا إذا رأينا شكلا من الأشكال مجلبة للعدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره»[17].

ولا يدخل محمد عبده في التفاصيل المتعلقة بتنظيم الشورى، إلا أنه حرص رغم ذلك على تقرير المبادىء التي ينبغي أن يخضع لها تعيين «أولي الأمر»، وهم «في زماننا»

17 ـــ الشواهد المنسوبة هنا إلى الشيخ عبده من كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، مذكورة في مقدمة محمد عمارة لكتاب علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع المذكور، ص ص 32-33.

«كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرو الجمعيات والشركات، وزعماء الأحزاب ونابغو الكتّاب والأطباء والمحامين»، ومهمتهم «وضع القوانين العامة والمراقبة على الحكومة العليا في تنفيذها». فيقول في هذا الصدد : «ولا يكون هذا الانتخاب شرعيا عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام في الانتخابات بدون ضغط من الحكومة ولا من غيرها، ولا ترغيب ولا ترهيب. ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها في هذا الانتخاب والغرض منه ... فإذا وقع انتخاب غيرهم بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلا شرعا، ولم يكن للمنتخَبين سلطة أولي الأمر. ويتبع ذلك أن طاعتهم لا تكون واجبة شرعا بحكم الآية، إنما تدخل في باب سلطة المتغلب. فمثل من ينتخب رجلا ليكون نائبا عن الأمة فيما يسمونه السلطة التشريعية وهو مكره على هذا الانتخاب كمثل من يتزوج أو يشتري بالإكراه، لا تحل له امرأته ولا سلعته»[18].

إن محمد عبده يستعمل مقولات فقهية تقليدية (واجب، ندب، إباحة، جواز، باطل، الخ) ولكن ذلك لم يمنع من أن يكون المضمون الذي يدافع عنه بواسطتها مضمونا حديثا لا ينكره من ليس لهم ثقافته الدينية ومن يختلفون عنه في منطلق التفكير. أما تلامذته والمتأثرون بأفكاره فقلّ منهم من استطاع

18 ـــ مذكور في محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، المرجع المذكور، ص ص 65-66.

التوفيق بين الأمرين في هذا المستوى. ولذا نرى محمد رشيد رضا ـــ وقد احتفظ بنفس المنهج الفقهي ـــ ينساق إلى الحلول التقليدية انسياقا، فتطغى على تفكيره الضبابية وتعكس آراؤه حرجا في تجاوز مقالات القدماء، ولا يحتفظ من آراء أستاذه إلا بما يتلاءم ونزعته المحافظة. وكتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» خير شاهد على ذلك. فقد أصدر المباحث التي يشتمل عليها كتابه هذا في مجلته «المنار» أوّلا قبل جمعها تحت هذا العنوان، للاعتراض على الإجراء الذي اتخذه الزعماء الأتراك بعد الحرب العالمية الأولى وحوّلوا الخلافة بمقتضاه إلى سلطة روحية بحت.

ورغم أنّه أكد أنّ الدين الإسلامي «لم يحدد كيفية الحكومة الإسلامية ولم يبيّن للناس جزئيات أحكامها، وإنما وضع الأسس التي تبنى عليها، من وجوب الشورى وحجة الإجماع الذي هو بمعنى مجلس النواب عند الأوروبيين، وتَحرّي العدل والمساواة ومنع الضرر والضرار»[19]، فإنه كان يرجو «إحياء المدنيّة الإسلامية بتجديد حكومة الخلافة **على القواعد المقرّرة في الكتب الكلامية والفقهية**»[20]. فلا عجب أن لم يستطع التخلص من التنظيرات التي بناها

---

19 ــ محمد رشيد رضا، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، دمشق، د.ت.، ص 202.

20 ــ محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، 1341 هـ، ص 6.

المتكلمون والفقهاء القدامى حول الخلافة في ظروف تاريخية مغايرة، وأن يكون كتابه محشوا بالشواهد من آثارهم يستدل بها على ضرورة إعادة النظام الذي وضعوه ـــ أو بالأحرى برّروه وأضفوا عليه مشروعية ـــ، وأن يقحم نفسه في إشكاليات الماضي في كل ما يتعلق بحكم الإمامة وبالشروط المعتبرة في الخليفة وفي أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد، وبالتولية والاستخلاف والعهد، الخ.

هكذا مثّل رشيد رضا المفكرين الذين احتفظوا بالمثل الأعلى الذي تجسم في نظرهم في الخلافة الراشدة، ولم يؤثر الواقع بقيمه الجديدة الواردة من الغرب وتشعب ظروفه إلّا تأثيرا طفيفا في تفكيرهم[20 مكرر]. ولعل أحسن مثال في هذا الصدد اعتبارهم الشورى واجبة على الحاكم في النظام الإسلامي، بينما كانت في القديم مقتصرة على وضع وحيد هو شغور منصب الخلافة، فيتعيّن إذ ذاك على أهل الحل والعقد التشاور فيما بينهم ـــ ودون عامة الرعيّة ـــ لانتخاب

---

20 (مكرر) ـــ من الأمثلة على ذلك ما جاء في مقال له سنة 1907 : «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [حكم الشورى] أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه **لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام،** ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين ...»، محمد رشيد رضا، منافع الأوروبيين ومضارهم ـــ الاستبداد، المنار م 10، ج 4، ص 283، نقلا عن وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، 1980، ص 23 وص 97.

خليفة. ولم ينص الفقهاء القدامى البتة على أنه ينبغي على الخليفة استشارة أي صنف من أصناف الرعية في ممارسة مهامه، وإنّما هو عندهم حاكم مطلق التصرف ولا يحد من استبداده سوى الالتزام بأحكام الشريعة. ولكن رشيد رضا وأضرابه، وإن أوجبوا على الخليفة استشارة أهل الحل والعقد، فإنهم لم يدركوا الفرق بين الشورى التي لا تلزم الحاكم، فتكون شكلية وبمقدوره مخالفة الآراء التي تفضي إليها، وممارسة سلطة تشريعية حقيقية تضطر السلطة التنفيذية إلى تطبيق قراراتها ـــ لا نصائحها فحسب ـــ ومراعاة المواقف التي تتبناها، كما هو الشأن في الأنظمة الغربية الديمقراطية.

كما لم يدركوا من جهة أخرى التحول النوعي الذي حصل في وظائف الدولة وأهمية الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التي أصبحت منوطة بها، بالإضافة إلى مهمتها التقليدية في حفظ الأمن والنظام. وبعبارة أخرى، فإن المثل الأعلى الذي مازالوا متشبثين به لم يعد يغري المحدثين الذين يتطلعون إلى الرفاه المادي والتقدم العلمي، وينتظرون من جهاز الحكم تحقيق هذا التطلع لا مجرد الاستقرار مهما كان الثمن، وبالخصوص عندما يكون على حساب العدل والمساواة والحرية بمفهومها الحديث.

وكان حسن البنّا (ت 1949) زعيم هذا التيار المستلهم من سلفية رشيد رضا، كما كانت «جماعة الإخوان المسلمين» التي أسسها سنة 1928 أبرز الحركات التي وضعت نصب أعينها تجسيد الإسلام في مجتمع تحكمه

سلطة إسلامية، كردّ فعل على المدّ التحديثي والتغريبي المستلِب الذي عرفته البلاد العربية تحت التأثير المزدوج للاستعمار المباشر وللنّخب التي تكونت في أوروبا. ولا يعني ذلك أن عناصر فهم «الإخوان المسلمين» للنظام السياسي الإسلامي الذي دعوا إليه تبلورت بصورة دقيقة نهائية، وإنما هي تدور في إطار المبادىء العامة لذلك النظام. وحتى الإضافات التي وردت في كتابات «الإخوان» بعد الحرب العالمية الثانية لم تتقدم تقدّما ملموسا في بلورة هذه الأصول العامة، وبقيت في مستوى الشعارات التعبوية. وقد وصفت بحق بأنها «تعكس راديكالية عملية تتصل بتطبيق المبدإ أكثر مما تعكس تجديدا في المفاهيم النظرية والتصورات الجزئية نفسها»[21].

لاحظ البنّا أن المسلمين فصلوا عمليا الدين عن السياسة، وكان هذا الفصل «أول الوهن وأصل الفساد»، ولا سبيل إلى الخروج من هذا الوضع إلّا بإقامة «حكومة إسلامية» تقوم على القواعد التالية : مسؤولية الحاكم، وحدة الأمة الروحية والاجتماعية في إطار الأخوّة، احترام إرادة الأمة والالتزام برأيها. أما ضبط هذه القواعد ورعايتها فهما عنده من وظائف «الهيئة التمثيلية للأمة»، ولكنه لا يبيّن الطرق الكفيلة بفرز هذا التمثيل؛ ويرى فقط أنه يمكن تحقيق هذا النظام دون اللجوء

---

21 — فهمي جدعان، نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ضمن كتابه : نظرية التراث، عمّان، 1985، ص 71.

إلى الأحزاب، بأن يكون المنتخبون أكفاء وغير خاضعين لضغط خارجي ومقيّدين بمعايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخلّ بها[22]. وفيما عدا ذلك لا نعثر في كتاباته على تصور واضح لأجهزة الدولة المؤسسة على توجيه الدين في جميع المجالات.

ويعتبر عبد القادر عودة (ت 1954) المنظّر السياسي لجماعة الإخوان في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية»، فانطلق من السؤال المحوري : «لمن الحكم ؟»، وكان الجواب عنده بديهيا : «لله الحكم والأمر»[23]. فالحكم بما أنزل الله دعامة الإسلام والأصل الجامع فيه، لأن الإسلام «ليس عقيدة فحسب، ولكنه عقيدة ونظام، وليس دينا فقط وإنما دين ودولة»[24]، و «الدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين»[25]. هي دولة الخلافة كما

---

22 — انظر حسن البنّا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، ضمن مجموعة رسائل الإمام الشهيد، ط 2، المؤسسة الإسلامية، 1981، ص ص 317-333.

23 — قارن بموقف البابا بيوس V من حركة «الأخدود» (le Sillon) التي كانت تجمع الكاثوليك اليساريين، ففي رسالة وجهها بتاريخ 25-8-1910 إلى الأساقفة الفرنسيين أكد على هرطقة هذه الحركة التي «تجعل السلطة العمومية في الشعب ... بينما يعتبر الكاثوليك أن حق الأمر (le droit de commander) مستمد من الله»، ذكره Ali Magdoudi, Le totem de l'Elysée, in Le Monde du 29-4-1988, p. 2.

24 — عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط 1، القاهرة، 1951/1370، ص 61.

25 — المرجع نفسه، ص 68.

قررها الماوردي وابن خلدون والإيجي، ولا تختلف عن تحديدات الفقهاء القدامى إلا في أمور جزئية. بل هي الدولة التي استكملت أركانها في عهد النبي نفسه وإن لم تتوفر فيها التنظيمات الداخلية (ميزانية، دواوين، كيفية تعيين القضاة والولاة، الخ) ولا ضبطت قواعد الشورى[26].

والحكومة الإسلامية في نظره حكومة فريدة متميّزة لا نظير لها في سائر الحكومات المعروفة. فالقرآن، أولا، دستورها الأعلى ولكنها ليست حكومة تيوقراطية إذ هي لا تستمد سلطانها من الله ولكن من الجماعة، وهي، ثانيا، حكومة شورى مقيدة بالشريعة ولكنها ليست حكومة ديمقراطية، إذ أن الشورى في الحكومة الإسلامية «لا تشبه في شكلها ولا نوعها ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية»، ولا يترك فيها «مقياس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانية في يد البشر يرسمون حدودها». وهي، ثالثا، حكومة إمامة أو خلافة، وتختلف بذلك عن النظام الجمهوري الذي ينتخب فيه الرئيس لمدة معينة، وعن النظام الملكي الوراثي، وعن الأنظمة القائمة على التغلب والقهر[27].

وهكذا يؤدي بنا تمحيص نظرية عبد القادر عودة إلى نتيجة هامة وهي تبنيه لمفهوم الحكم الإسلامي المثالي والتقليدي :

26 ــ المرجع نفسه، ص 97.

27 ــ المرجع نفسه، ص 72 وما يليها.

المثالي لأنه لم يتحقق إلا في عهد الخلفاء الراشدين كما تمثله هو وتمثلته أجيال من المسلمين لا كما يبرره البحث التاريخي، والتّقليدي لأنّه يسعى إلى تطبيق أنموذج في الحكم وضعه المتكلمون والفقهاء القدامى في نطاق مجتمع تغلب عليه القداسة على مجتمع لم تعد له نفس المميزات، ولم يكلّف عودة نفسه مؤونة تحليل القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية التي تعمل فيه. وتمثل التعديل الجوهري الوحيد الذي أدخله على هذا المفهوم في اعتباره ـــ على غرار رشيد رضا ـــ الشورى واجبا من واجباتِ الحكام. ولئن كانت هذه الشورى عنده مقيدة بنصوص التشريع الإسلامي، لا تقع إلاّ في ما لم يرد فيه نص وبشرط ألا تخرج عن حدود الإسلام، فهي إذن ليست مطلقة، إلا أن مجرد الوعي بضرورة قيام سلطة مضادة للمراقبة والتقويم ينمّ عن تفاعل مع إحدى مقتضيات الحداثة مغلفة لا محالة بغشاء إسلامي.

وإن ما ورد في شأن الحكم الإسلامي عند عبد القادر عودة قد أتى في صور مطابقة أو تكاد في آثار الكتاب الذين يدورون في فلك «الإخوان» من أمثال طه عبد الباقي سرور، وعبد الكريم الخطيب، ومحمد يوسف موسى، ومحمد البهي، ومحمد المبارك، ويوسف القرضاوي[28]. كلهم

28 ـــ آثارهم في هذا المجال هي على التوالي وبالخصوص :
ـــ طه عبد الباقي سرور، دولة القرآن، القاهرة، 1961؛

ينطلقون من التصوّرات القديمة ولكنهم يصوغونها في ثوب حديث ويسقطون عليها اهتماماتهم الراهنة، سواء فيما يتعلق بنشر الإسلام في المجتمع أو بتحديد نفوذ الحاكم المطلق. وكلهم قصّروا في تحليل الآليات التي تقوم عليها الدولة الحديثة وعلاقتها بالتركيبات الاجتماعية وبالبنى الاقتصادية داخليا ودوليّا. فجاءت نظريتهم السياسية هزيلة المحتوى من ناحية، وفضفاضة يغلب عليها التعميم من ناحية ثانية، بحيث يمكن أن يحشر فيها في الغالب الشيء ونقيضه، دائما باسم الإسلام. وهي إن دلت على نزعة دفاعية في شكل تحدّ فإنما تدل بذلك على اهتمام بتأصيل الذات في ظرف شهد تحولات جذرية سريعة واتضحت فيه معالم الأخطار الخارجية ولا سيما بقيام دولة صهيونية في فلسطين.

واتخذ هذا الاهتمام صورة «توتر ديني راديكالي» في كتابات سيد قطب[29]، وفي كتابات تقي الدين النبهاني

ـــ عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، القاهرة، 1963؛
ـــ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، ط 2، 1964؛
ـــ محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ـــ مشكلات الحكم والتوجيه، القاهرة، 1965؛
ـــ محمد المبارك، نظام الإسلام ـــ الحكم والدولة، ط 4، دار الفكر ، 1981؛
ـــ يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت، 1964.

29 ـــ انظر أعلاه ما قلناه عن تفسيره «في ظلال القرآن».

مؤسس «حزب التحرير الإسلامي»[30]، مما أدّى بالمتأثرين بهما إلى مجابهة الأنظمة السياسية القائمة، بل وإلى مواجهة المجتمع المدني الحديث كله. فكانت الصبغة الكليانية الغالبة عليها مغرية لبعض الفئات الاجتماعية وعاملا في تهميشها وانحسار نفوذها في نفس الوقت.

ولعلنا نستطيع تلخيص المسار الذي ميّز هذا الاتجاه الديني السلفي بأنه بدأ تحرريا متفتحا على مقتضيات العصر عند عبده وانتهى تماميا متحجرا مع الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي. ويمكن تفسير تنكره للنظم النيابية والديمقراطية الغربية التي كانت تحظى بإعجاب رواد النهضة بأنه تعبير عن خيبة أمل في التجارب السياسية التي مورست في البلاد العربية باسم هذه النظم، وعن خوف من أن يؤدي تخلي الدولة عن صبغتها الدينية ــ في غياب سلطة كنسية أو شبه كنسية مهيكلة ومعترف بها ــ إلى أن يصبح الدين مسألة اختيار شخصي حر فيفقد بذلك بعده الاجتماعي. وهكذا يرجعنا التفكير في نظام الحكم إلى المباحث العقدية والأصولية الصرف، وحسب التصور لمفهوم الدين ورسالته وكيفية العمل بتعاليمه يكون الحكم للحركات «الإسلامية» بأنها تمثل صحوة إسلامية مباركة، أو عليها بأنّها على العكس علامة على انتكاس وارتداد ماضوية لا مستقبل لها.

30 ــ انظر عرضا جيدا لآراء النبهاني في الدولة الإسلامية من خلال كتبه الثلاثة : «الدولة الإسلامية»، «نظام الحكم في الإسلام»، «نظام الإسلام»، في : فهمي جدعان، نظريات الدولة ...، المرجع المذكور، ص ص 83-88.

ج) التيار التحديثي

ولكن ممثلي الحركات الدينية لا يحتلون ميدان الفكر السياسي بمفردهم، ولا المحافظين يحتكرون الحلول المناسبة لمشكلة الحكم في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة. ولئن كان المنتمون إلى التيار التحديثي الوريثين لفكر الرواد والمطوّرين له في نفس الاتجاه، أي بالاستفادة مما وصل إليه الغرب من نظم ودساتير، فإنهم كانوا مشغولين باستمرار بدحض الادعاءات الصادرة عن ممثلي التيار السلفي والمركزة على ضرورة عدم فصل الدين عن الدولة. وكان العديد منهم يستندون صراحة إلى آراء الشيخ عبده ويذهبون بها إلى نتائجها الطبيعية.

أصدر علي عبد الرازق (ت 1966) كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925 اثر إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة العثمانية وما شاع من تخطيط البريطانيين لنصب فؤاد ملك مصر خليفة للمسلمين، ليثبت أن الإسلام لم يحدد نظاما معيّنا للحكم وأن الخلافة ليست جزءا ضروريا من الدين الإسلامي. فلا القرآن والسنة نصا عليها، ولا الإجماع انعقد عليها، كما أن وجودها التاريخي لا يعني ضرورة استمرارها. ويرد بالخصوص على الذين يرون أنها واجبة لتطبيق الشريعة، فيقول : «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع

أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد»[31].

وخصص قسما هامّا من كتابه لبيان طبيعة نظام الحكم النبوي، واستخلص منه أن «هذا الذي ترى أحيانا في سيرة النبي (ﷺ) فيبدو لك كأنه عمل حكومي ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه (ﷺ) أن يلجأ إليها تثبيتا للدين وتأييدا للدعوة ... إنما كانت ولاية محمد (ﷺ) على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم»[32]. وكانت خلاصة الفكرة التي دافع عنها واحتج لها في كامل كتابه بالأدلة النقلية والبراهين العقلية ما عبّر عنه في خاتمة الكتاب بقوله :

«والحق أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيّؤوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن

31 — الإسلام وأصول الحكم، المرجع المذكور، ص 136.

32 — المرجع نفسه، ص ص 166-167.

للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين.

«لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[33].

ومن الطبيعي أن تلقى نظرية عبد الرازق معارضة شديدة من الأوساط الدينية التقليدية وأن يجرّد الرجل من ألقابه العلمية ووظيفته بسبب كتابه. ولكن الزوبعة التي أثارها لم تكن مفتعلة البتة إذ هي عنوان التحول الحاسم الذي شهدته قطاعات — لم ينفك يتزايد عددها وتأثيرها — من المفكرين العرب المحدثين الذين ضاقوا ذرعا بقيود الماضي وتجرؤوا على

33 — المرجع نفسه، ص 182. وانظر ردّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور على علي عبد الرازق بعنوان «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، 1344 هـ؛ وكذلك رد الشيخ محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، 1344 هـ.

تقديم قراءات للتاريخ والواقع الإسلاميين لا تنسجم مع رؤى رجال الدين المتخرّجين من المعاهد التقليدية والمجترّين للحلول التي ارتضاها القدماء.

ولكن ما يثير الانتباه أن يأتي الدعم لنظرية عبد الرازق من رجل معجب برشيد رضا ـــ ذاك الذي نعت كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بأنه «آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل» ـــ، هو الشيخ الجزائري عبد الحميد بن باديس (ت 1940). فلقد كان ابن باديس معجبا كذلك بمصطفى كمال وكتب عنه بمناسبة وفاته سنة 1938 واصفا إياه بأنه «أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث وعبقري من أعظم عباقرة الشرق»، وأنه «غيّر مجرى التاريخ ووضع للشرق الإسلامي أساس تكوين جديد»[34]. يقول ابن باديس عن تطور مؤسسة الخلافة: «لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمنا بعده ـــ على فرقة واضطراب ـــ، ثم قضت الضرورة بتعدّده في الشرق والغرب. ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة ... لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى». ثم

---

34 ـــ آثار ابن باديس، تحقيق عمار الطالبي، الجزائر، 1968، ج 4، ص ص 213-217.

يضيف بصفة قاطعة «أن خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوما ما — إن شاء الله — إلى هذا الرأي»[35].

وهو ما انفك في مقالاته العديدة يربط النظام السياسي الإسلامي بسلطة الأمة وبالقانون، ويؤكد أن التقدم والتأخر مرهونان بالأخذ بالأسباب الدنيوية أو بتركها. ولكن ذلك لا يعني في نظره إسقاط الدين من الحساب، فإن «الدين قوة عظيمة لا يستهان بها، وإن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب ... لا نعني بهذا أننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤوننا، ولا أن يتداخل رجال الدين في سياستنا، وإنما نعني اعتبار الدين قواما لنا ومهيعا شرعيا لسلوكنا ونظاما محكما نعمل عليه في حياتنا»[36].

كما أتى الدعم لنظرية عبد الرازق من خالد محمد خالد، وهو مثله عالم أزهري، نشر بعد ربع قرن من صدور «الإسلام وأصول الحكم» كتابا أثار بدوره عاصفة قوية بعنوان «من هنا نبدأ»، هاجم فيه من سماهم «بالكهنة»، أي الذين يكرسون باسم الدين الجهل والإيمان بالخرافات والتخلف والفقر والتفاوت الطبقي، ويعادون باسمه العدالة الاجتماعية

35 — المرجع نفسه، 3/410-412.
36 — المرجع نفسه، 3/277-278.

حصر

— ... ما الكهانة فأنانية بغريزتها؛

— أن الدين ديمقراطي النزعة لا يعترف بالفوارق المفتعلة بين البشر، أما الكهانة فلا تؤمن بالديمقراطية حتى ولو أضعف الإيمان؛

— إيمان الدين بالعقل وكفر الكهانة به؛

— أن الدين يؤمن بالحياة ويتفاعل معها ومع العلم ويتبع قانون التطور، بينما «الكهانة جامدة لا تتحرك ولا تسمح لنفسها ولا للناس بتطور أو نهوض ... فالمجتمع اليوم هو المجتمع منذ آلاف السنين، هكذا يجب أن يكون وهكذا يجب أن يظل ...»[37].

ولهذا اعتبر أنّه «لم يبق أمام الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه إلا أن تبادر بكل وسيلة مستطاعة إلى عزل هذه الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها حتى يظل ولاء الناس له وإعجابهم به»[38]. وهو يرى في

37 — من هنا نبدأ، ط 9، القاهرة، 1958، ص ص 75-80.
38 — المرجع نفسه، ص 45.

الحكومات الدينيه
انتكاسا إلى الأوتسر ـ
الإنسانية بمشقة وكبد، ومجازفة بالدين ـ
نقاوته للكدر وسلامته للخطر»، وفي مزج الدين بالدولة فقدا للدين والدولة معا[39]. وهو يقرّ بأن «الرسول فاوض وعقد المعاهدات وقاد الجيش ومارس كثيرا من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام»، ولكن هذا لا يعني في نظره «أن هناك طرازا خاصا من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه بحيث إذا لم يقم يكون قد انهدّ منه ركن وسقطت فريضة، بل إن كل حكومة تحقق الغرض من قيامها ـــ وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة ـــ يباركها الدين ويعترف بها».

كما أنّه يرى أن التوفيق الذي صادف أبا بكر وعمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز راجع إلى كفاءتهم الشخصية وليس دليلا مناقضا لفساد الحكومة الدينية، بل بالعكس كانت الظروف مواتية في العصر الإسلامي الأول لنجاح تجربة الحكومة الدينية، ورغم ذلك فقد انتهى الأمر فيها منذ عهد عثمان إلى التنافس الدموي على الحكم وإلى «نوع من الحكم ليس بينه وبين الدين وشيجة ولا صلة، وإن زعم أصحابه أنه حكم ديني بل حكم الله ورسوله».

---

39 ـــ انظر فيما يخص الحكومة الدينية الفصل الذي عقده بعنوان «قومية الحكم»، المرجع نفسه، ص ص 149-184. والشواهد التي نوردها في هذا المجال مقتبسة منه. وقارن بردّ محمد الغزالي، من هنا نعلم، القاهرة، 1951، وخاصة ص ص 13-83.

وبعد أن بيّن أن الدين «عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير، بينما الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقي المستمر والتبدل الدائم، وأنها «عرضة للنقد والتجريح وعرضة للسقوط والهزائم والاستعمار»، فلا يجوز تعريض الدّين لهذه المهاب أو بعضها، اهتم بالخصوص بدحض حجج الذين يدعون إلى قيام الحكومة الدينية لأنها الكفيلة بالقضاء على الرّذائل وبإقامة الحدود. فكان موقفه من الحجة الأولى أن «نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة يكونان أرسخ قدما وأقوم سبيلا حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحجاج الهادىء والمنطق الرصين» من تحول هذه الوسائل إلى سوط الحكومة الدينية. أما فيما يخص الحجة الثانية فهو يرى «أن هذه الحدود موقوفة عن العمل وليس هناك مجال لإقامتها». ويختم مناقشته لهذه الدعوة بقوله : «ولا يبهرنا أبدا منظر تلك الأيدي المعلّقة أمام قصور بعض الحكومات الدينية والتي قطعت لأنها امتدّت إلى ثمن رغيف خبز تسكت به صياح أمعاء هاجها الجوع والسغب، بينما الحكام الذين يزعمون أنهم يحكمون بما أنزل الله يخوضون في الذهب واللذاذات خوضا. وهم أحق الناس بأن تجرى عليهم تجارب هذه الحدود».

ويستعرض إثر ذلك ما يسميه «غرائز الحكومة الدينية»، وهي عنده :

ــ الغموض المطلق في مأتى السلطة ومداها، وقيامها على الطاعة العمياء؛

- مكافحة الذكاء الإنساني لأنه القوّة الوحيدة القادرة على إحراجها، وتشجيع التبعية والتقليد؛

- استغلالها للضعف الإنساني والمسارعة إلى البغض، فتقدم رواد الخير والفكر والحرية والإصلاح على أنهم أعداء الله ورسوله يحاولون نفي الدين عن المجتمع بهدم السلطة التي تمثله وتصونه؛

- الغرور المقدس وعدم قبول النصيحة والتوجيه فضلا عن المعارضة والنقد، بتعلّة أن المعارضة تفريق بين الأمة وتمزيق لوحدة الجماعة؛

- الوحدانية المطلقة التي تحفزها إلى مكافحة الرأي مهما يكن حكيما والأحزاب مهما تكن مخلصة نافعة؛

- الجمود العريق الذي يجعل استجابتها للحياة استجابة سلبية وعكسية؛

- وأخيرا القسوة المتوحشة التي «تحز عنقك وتهرق دمك وهي تصيح من فرط نشوتها، واها لريح الجنة !».

واعتمادا على هذه الخصائص الملازمة للحكم الديني يؤكد أن هذا الحكم مهما يبدأ سليما صالحا فإنه ينتهي لا محالة إلى جحيم لا يطاق وإلى ملك عضوض، بخلاف الحكومات القومية فإن التي تتبع منها سبيل البغي لا يمكن

أن تبقى طويلا «لأن من ورائها رأيا عاما حرا قادرا على أن يزلزلها ولو بعد حين، ومن ورائها كذلك قوى هائلة تشريعية وقضائية تستطيع أن تحرجها»، ولأن المعارضة فيها واجب وطني ووظيفة سياسية يقدسها الدستور.

إن هذه المعارضة الشديدة للحكومة الدينية كما عبر عنها خالد محمد خالد في «من هنا نبدأ» وكذلك في الكتاب الذي نشره سنة 1953 بعنوان «الديمقراطية أبدا» إنما تندرج في إطار يتسم بالتفاؤل بمستقبل الحركة الوطنية المصرية ذات المنحى التحرري. وإذا كان المؤلف قد تراجع في كتابه «الدولة في الإسلام» المنشور سنة 1981 في العديد من المواقف التي دافع عنها قبل ثلاثين سنة فإن تراجعه هذا يعكس خيبة أمل في تحقيق الدولة الوطنية للمطامح والآمال التي كانت معقودة عليها. فلا غرابة أن تشهد الساحة الفكرية منذ السبعينات احتماء متجددا بنظام الحكم الإسلامي باعتباره الملجأ الأخير في محاولة الشعوب العربية الخروج من التخلف والتبعية وتصديها للغزو الأجنبي الاقتصادي والسياسي والثقافي. وبما أنّ الدّين يتحول في هذه الحالة إلى إيديولوجيا نضالية بكل ما تقتضيه هذه الأدلجة من اختزال لمشاكل الواقع المتشعبة، فإننا لم نعدم مفكرين رافضين لهذا التوجه باسم الإسلام ذاته، بالإضافة طبعا إلى التيارات الفكرية السياسية التي لا تستند إلى الدين في برامجها وممارساتها[40].

---

40 — انظر في هذا المجال: A. Abdelmalek, La pensée politique arabe contemporaine, Paris, 1970.

هكذا ــ مثلا ــ ألح محمد أحمد خلف الله على أن شعار «الحاكمية لله» حين يكون مصدره أمثال الآيات القرآنية «ومن لم يحكم بما أنزل الله ...» ينطوي على مغالطة كبرى ولا يصح أن يكون المقصود منه السلطة التي تدير شؤون المجتمع، إذ أن الحكم في القرآن جاء بمعنى الفصل في الخصومات لا بمعنى حكم الناس، وإلا لكانت الصيغة القرآنية «فاحكمهم بما أنزل الله»[41]. كما سعى إلى إيجاد صيغة عصرية لتمييز «أولي الأمر» الذين نص القرآن على وجوب طاعتهم بعد طاعة الله والرسول. وهم عنده «الذين جربوا الحياة ومارسوا المسائل الفنية والمهنية عمليا واكتسبوا بذلك خبرة جعلتهم موضع ثقة الناس والقادرين على تولي أمورهم».

ويتمثل الإجراء العملي الذي يقترحه فيما يلي :

«أولا : يكون عدد أعضاء المجلس التشريعي ضعف عدد الدوائر الانتخابية ...

ثانيا : ينتخب الشعب عضوا عن كل دائرة، ويكون هذا العضو هو الممثل للشعب في المجلس. ووظيفة الممثل الشعبي أن ينقل إلى المجلس رغبات الأهالي في الإصلاح، ومشكلات الحياة التي تعوقهم عن الانطلاق في ميادين الانتاج والعمل.

---

41 ــ محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، الكويت، 1984. انظر بالخصوص : ص ص 29–44.

ثالثا : تختار المؤسسات المهنية والفنية من يمثلونها في مجلس الشعب على أساس أنهم أولو الأمر. وهؤلاء ينظرون في المسائل التي يقدمها لهم ممثلو الشعب، ويدرسون الحلول، وينتهون إلى قرارات تصبح واجبة التنفيذ.

وهذه القرارات لا بدّ وأن تصدر بموافقة الأعضاء جميعا منتخبين من الشعب أو مختارين من المؤسسات المهنية والفنية».

ثم يضيف مبينا الغاية من هذا الإجراء : «وبذلك نجمع بين القديم والحديث من النظم الشورية. نأخذ من القديم تكوين جماعة أولي الأمر أو أهل الحل والعقد أو أصحاب الشورى. ونأخذ من الحديث النظم الدستورية في تكوين المجالس الشعبية أو الهيئات التشريعية»[42].

وما نستخلصه بالخصوص من استعراض هذه النماذج من مواقف المفكرين في مشكلة الحكم أن التطور من إرادة تقييد الحاكم بقوانين إلى المناداة بنظام شمولي كلياني في مقابل الدفاع عن تبني نظم الحكم الحديثة كما عرفها الغرب إنما هو علامة على اختلاف في مستويين رئيسيين :

ــ المستوى الأول يتمثل في مدى الاهتمام بالمحتوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة، إذ كان هذا الاهتمام

42 ــ الكاتب نفسه، القرآن والدولة، المرجع المذكور، ص ص 66-67.

محوريا في فكر التيار التحديثي بينما كان ثانويا وباهتا في فكر التيار السلفي.

ـ أما المستوى الثاني فيتعلق بالحساسية نحو ظاهرة التغريب التي تشهدها المجتمعات العربية : كان التيار السلفي متمسكا بخصوصية المجتمع الإسلامي، ومن هنا كان تشبثه بأنماط الماضي، في حين اعتبر التيار التحديثي أن العودة إلى حلول الماضي ليست ممكنة من جهة ولا تضمن المناعة من ذلك التغريب من جهة ثانية، ولذا تعيّن مواجهة الخصم بسلاحه.

وإذن فاختلاف الرؤى في مشكلة الحكم متأثر تأثرا مباشرا بالأوضاع التاريخية. فكما أن نمط الحكم يساهم بدور كبير في تكييف المجتمع الذي يراد نحته، لا ننسى أن البنى الاقتصادية تؤثر بدورها في بلورة النظام السياسي الملائم لتلك البنى. وهذا ما من شأنه أن يعدّل من جدوى المواقف التي يتبناها هذا الفريق أو ذاك، فهي لا تعدو ـ في نهاية الأمر ـ أن تكون مواقف عاكسة في تباينها لتفكك البنية المجتمعية التقليدية دون أن تعوضها بعد بنية حديثة شبيهة كليا أو جزئيا ببنية المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية.

الفصل السابع

قضية المرأة

من الأفكار الشّائعة أنّ منزلة المرأة الدّونية في المجتمعات الإسلامية عموما والمجتمعات العربية على وجه الخصوص تعود إلى ما اختصّ به الإسلام من تعاليم وأحكام عطلت مساهمتها في الحياة الاجتماعية وجعلتها تحت سلطة الرجل أبًا كان أو زوجا وأحكمت حبسها في البيت لتكون أداة متعة وإنجاب وخدمة[1]. ولكن الذين يقعون ضحية هذه الأفكار الرائجة ينسون أو يجهلون أولا أن المجتمعات الإسلامية لا

---

1 — انظر أنموذجا لذلك في فصل فيليب سولرز (Philippe Sollers) بعنوان L'Islam secret. Bains, chuchotements, danses du ventre : le monde des harems ou la répression intéressée des femmes والمنشور في جريدة Le Monde الفرنسية بتاريخ 8-12-1989، ص 25. وهو عرض لكتابين مترجمين إلى الفرنسية عن الإنجليزية : Alev Lytle Croutier, Harems, le monde derrière le voile, و Wendy Buonaventura Les mille et une danses d'Orient.

تكاد تختلف في شيء عن المجتمعات التقليدية في جميع الحضارات التي عرفتها البشرية، حتى المجتمعات المعروفة بالأمومية التي تكون السلطة فيها للأخ دون الأب أو الزوج ولكن وضع المرأة فيها لا يختلف جوهريا عن وضعها في المجتمعات الأبوية[2]. كما ينسون أو يجهلون أن التبريرات الدينية لهذه المنزلة الدونية مشتركة بين الإسلام والمسيحية واليهودية أو غيرهما من الأديان وأن الفروق الضئيلة التي بينها لا تمس أساس النظرة إلى المرأة فيها جميعا. وهم ينسون أو يجهلون ثالثا أن الفقه ليس الواقع وأن المسافة بينهما قد تقصر أحيانا حتى لتكاد تضمحل وقد تبعد أحيانا أخرى حتى لتنتفي الصلة بينهما فيتعارضان تعارضا تاما أو يسير كل واحد منهما في غير اتجاه الآخر، لا سيما والواقع دوما أثرى وأكثر تعقيدا من القانون أو من النظرية.

يجدر بنا إذن أن نستحضر هذه الحقائق البسيطة، المغيّبة عادة، حين نتناول الآثار الفكرية التي اهتمت بالمرأة العربية

---

2 — انظر في هذا المجال : Ida Magli, Le matriarcat comme reflet mythique de la culture في كتاب : Ida Magli et Ginevra Conti Odorisio, Matriarcat et/ou Pouvoir des femmes, Paris, 1983. وكذلك : Cl. Levi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949 و E. Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, Paris, 1971.
وذلك خلافا لما تذهب إليه مثلا نوال السعداوي في «الأنثى هي الأصل»، المرجع المذكور، متأثرة بالحركة النسوية (féministe) في بعض روافدها.

حتى يكون تقييمنا لها منصفا وحتى نتبيّن في خضم النظريات والنظريات المضادة الرهان الحقيقي المخفي وراء الحجج والبراهين النقلية منها والعقلية.

ولن يتسنى لنا بداهة استعراض جميع الكتابات في هذا الموضوع ولا حتى الأهم منها. فالكتب والمقالات التي تناولت قضية المرأة منذ منتصف القرن التاسع عشر تكاد لا تدخل تحت حصر[3] ومحتواها في الأغلب معروف لدى القارىء العربي، إذ يغلب عليها التكرار في نطاق كل صنف من أصنافها. لذا رأينا الوقوف عند أهم الاتجاهات التي تندرج فيها أدبيات هذه المسألة لتوضيح الجانب الذي يعنينا فيها وهو العلاقة بين الحداثة ومختلف المواقف الإسلامية. ويقتضي ذلك بالخصوص عدم التعرض إلى المواقف التي ليست منطلقاتها ومرتكزاتها قراءة معينة للنصوص الدينية إلا متى أثّرت بالسلب أو بالإيجاب في هذه التأويلات.

ولئن كانت آثار العلماء ذوي الثقافة التقليدية امتدادا لما جاء في كتب التراث وخاصة منه التراث الفقهي والتفسيري

---

3 — بالإضافة إلى الآثار التي أحلنا عليها في الفصول السابقة أو التي سنحيل عليها في هذا الفصل انظر بالخصوص : Mireille Paris, Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman. Etat bibliographique, Travaux et documents de l'I.R.E.M.A.M., n° 9, Aix-en-Provence, 1989 وكذلك : Djamchid Bchnam et Soukina Bouraoui, Familles musulmanes et modernité, Paris, 1985.

في بعض الحالات[4]، وهي إذن لا تهمنا في هذا المقام بما هي صدى لقيم ومثل عليا مرتبطة بظروف تاريخية تجاوزها الزمن وليست ثمرة التفاعل مع واقع المجتمعات العربية الطموح إلى التطور، فإنه من المفيد التذكير بالمسلّمات التي تحتوي عليها والتي كانت محل إعادة نظر من قِبَل المفكرين المنتمين إلى التيارات التحديثية بمختلف توجهاتها، سواء كانت تلك المسلّمات صريحة أو ضمنية :

1 ـ اقتضت الحكمة الإلهية في تدبير الكون أن يقوم النظام الاجتماعي على شكل هرمي أعلاه الرجل وتحته المرأة ثم يليها العبد فالأمة ثم الطفل والمجنون. وكما أن التفاضل موجود بين الرجال على أساس ما يتحملونه من مسؤولية فيكون أولو الأمر في قمة الهرم ثم يليهم أهل الحل والعقد فسائر المسلمين، وعلى أساس العلم والتقوى والعدالة[5]، دون أن يخطر ببال أحد نقض

---

4 ـ ارجع مثلا إلى : رسالة أحمد ابن أبي الضياف في المرأة، قدّم لها وحققها المنصف الشنوفي، حوليات الجامعة التونسية، عدد 5 (1968)، ص ص 49-112؛
ـ حمزة فتح الله، باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام، القاهرة، 1308/1890؛
ـ محمد بن مصطفى ابن الخوجة الجزائري، الاكتراث في حقوق الإناث، الجزائر، 1313/1895، واللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب، الجزائر، 1325/1907.

5 ـ العدالة المقصودة هنا مرادفة للمروءة الدالة على كمال الرجولة والمؤهّلة بالخصوص لتحمل مختلف الوظائف.

هذه المرتبيّة «الطبيعية» لما يؤدي إليه هذا النقض من تعريض التوازن الاجتماعي الضروري للاهتزاز، فإن مكانة المرأة في مرتبة دون مرتبة الرجل ظاهرة «طبيعية» هي أيضا ولا ينجم عنها أي شعور بالظلم أو الغبن.

2 ــ إن انحطاط حقوق المرأة عن حقوق الرجل نتيجة منطقية لانحطاط واجباتها عن واجباته أو بالأحرى تكليفها عن تكليفه. وبما أن مهمة الفقه الرئيسية هي سن أحكام الشرع المتعلقة بأفعال المكلّفين فإن الفقهاء كانوا دوما حريصين على الموازنة الدقيقة بين ما للمرأة وما عليها باعتبار هذه الدرجة من التكليف.

3 ــ إن المنظومة الفقهية بأكملها إنما تنطبق في المقام الأول على المجتمع الإسلامي المنظّم في نطاق حواضر كبرى ومدن تسكنها أغلبية مطلقة من المسلمين ويحكمها مسلم. وذلك يعني بالخصوص أن حياة المسلمين في البوادي والأرياف لم تكن محل اهتمام الفقهاء إلا في مستوى ضئيل جدا، وكان تنظيم أمورها موكولا في الغالب إلى شيوخ القبائل وزعماء العشائر الذين يحكمون بمقتضى العُرف ولا يراعون ما يسنه الفقهاء إلا في حدود ضيقة[6]. ولذلك لا نعجب مثلا إذا لم

6 ــ لاحظ مثلا أن الماوردي، وهو ينظّر لنظم الدولة الاسلامية، لا يذكر «ولايات زعماء العشائر وولاة القبائل المنفردين بالولايات على عشائرهم وقبائلهم» إلا ليقيسها على ولاية «النقابة على ذوي الأحساب» بصيغة

نر أحدا يفكّر تفكيرا جديا في ضرب الحجاب على البدويات أو حصرهن في البيوت على غرار أخواتهن الحضريات.

تلك إذن هي أهم خصائص العقلية التقليدية المبررة بالدين. وليس من العسير أن نلمس فيها أثر العوامل التاريخية البحت وراء الالتجاء إلى التفسيرات الطبيعية. فالواقع أن القيم السائدة تبدو «من طبيعة الأمور» وبديهية وتختفي فيها العوامل البشرية والثقافية كلما حصل الاندماج الاجتماعي واستقر على أسس معيّنة. ولقد كانت المجتمعات الإسلامية تقوم على التجارة والصناعة اليدوية وعلى الزراعة والرعي، وكانت مجتمعات تعتمد على اقتصاد الكفاف، فلم تكن في حاجة إلى مشاركة المرأة — في المدن خاصة — في عملية الإنتاج لتوفير فائض القيمة باطراد كما هو الشأن في المجتمعات الصناعية. فلا غرابة أن تنعكس هذه الظروف على مكانتها القانونية وأن يستبطن الرجال والنساء معا هذا الوضع ويضفوا عليه شرعية لم يكن من الممكن أن تكون سوى شرعية دينية.

لهذا السبب بالذات وجد المفكرون المتشبعون بالثقافة التقليدية ويجدون إلى اليوم صعوبة في فهم الدعوات الحديثة إلى تحرير المرأة. فالمرأة عندهم ليست مظلومة وهم أبعد ما

«وهكذا القول في ولايات ...»، الأحكام السلطانية، المصدر المذكور، ص 99. وكذا يفعل القاضي أبو يعلى في أحكامه السلطانية، القاهرة، 1356/1938، ص 78.

يكونون عن التفكير في إساءة معاملتها، وهي راضية في الغالب بمنزلتها بل ومعترفة بفضل الرجل عليها، فكيف يطلب منهم تعريضها لمخاطر الحياة العامة والتنكر لقيم الطاعة والمودة والرحمة التي سار على هديها السلف الصالح دون أن يؤدي ذلك إلى نسف النظام الطبيعي ذاته كما أراده الله لعباده ! ولهذا السبب كذلك اعتبروا ويعتبرون تحرير المرأة العربية المسلمة خدعة استعمارية ومكيدة صليبية اغترّ بها المنبهرون بالغرب فلم يدركوا تبعاتها في زعزعة نظام الأسرة الإسلامية وإشاعة الفساد في الأرض بالتحلل من أسمى القيم الأخلاقية فيعم الفجور محل العفة والتبرّج محل الحياء والتمرد محل الطاعة بالمعروف.

أما رواد عصر النهضة المصلحون الذين عالجوا قضية المرأة، كما يمثلهم رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده، فقد انزاحوا عن هذه التصورات انزياحا ذا دلالة. وقد تعرّض الطهطاوي لهذه القضية بالخصوص في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» (1869) و «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» (1873)، بينما تناولها عبده في بعض مقالاته بجريدة «الوقائع المصرية» وفي مواضع متفرقة من تفسيره[7].

ورغم اختلاف منهج الرجلين فإن ما يجمع بينهما على صعيد واحد هو اطلاعهما على التراث الإسلامي وعلى

7 — انظر في هذا المجال : منجي الشملي، قضية المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية، عدد 3 (1966)، ص ص 5–27.

الحضارة الغربية معا. وهو ما يخوّل لنا تفسير مواقفهما بفقدان عنصر البداهة لديهما في ما يخص المسلّمات التي كان يؤمن بها معاصروهما. فالمرجعية الفقهية في ذهنهما لم تعد الوحيدة وإنما أضحت تزاحمها مرجعية جديدة ذات أصول ليبرالية بالأساس. وهو ما جعل البعد الديني يتداخل مع البعد النفعي المباشر، بل جعل البعد الماورائي المطلق يتقلص لفائدة البعد الدنيوي البحت. وأحوجهما ذلك إلى مبررات جديدة كل الجدة بالنسبة إلى عصرهما وبيئتهما مثلت بداية القطيعة الفعلية مع النمط السائد في نظرة المسلم إلى المرأة وبالتالي نظرته إلى نفسه.

ولئن عثرنا عند الطهطاوي وخاصة عند عبده على مواقف وآراء تتعلق بالمواضيع التي ستصبح معهودة في أدبيات هذه المسألة مثل مواضيع السفور والحجاب وتعدد الزوجات والطلاق والمساواة بين الرجل والمرأة، فإنّ تفكيرهما كان منصبّا بالدرجة الأولى على تربية المرأة. ولم يكن هذا الإلحاح على ضرورة تعليم النساء والاستدلال عليه بشتى الحجج النقلية والعقلية أمرا أملته اعتبارات عاطفية أو ذاتية، وإنما هو من متطلّبات الظروف المستجدة المتولدة عن الاتصال بالغرب الحديث، إذ تعليم الفتاة هو الذي من شأنه أن يفجّر البنية المجتمعية التقليدية ويؤدي إلى تغيّر سلم القيم الموروث حتى يتمكن المسلمون من مجاراة الغرب في تحضّره المادي. ولعل الطهطاوي وعبده لم يكونا واعيين كل الوعي بالنتائج البعيدة المنجرة عن تعليم المرأة، بالصفة التي نقررها هنا، بل

نكاد نجزم بأنهما لم يكونا يستطيعان تقدير هذه النتائج، ولكن سوء تقديرهما لا ينفي موضوعية الظاهرة وانسياقها الطبيعي في إطار تاريخي ثقافي غير الإطار التقليدي. فليست هذه الحالة بدعا من الحالات العديدة التي يتجاوز فيها الواقع نيّة الأطراف الفاعلة فيه نظرا إلى خضوع أي إنتاج بشري لمنطقه الداخلي المختلف في كثير من الأحيان عن منطق منتجه.

كانت عناية الرواد متجهة إذن إلى حلول جزئية في ظاهرها جذرية في حقيقتها إذا اعتبرنا تبعاتها. أما المفكرون الذين جاؤوا بعدهم حتى منتصف القرن الحالي فقد كانوا أكثر جرأة وشمولا في الدفاع عن تحرير المرأة العربية. والعَلَمان اللذان يتبادر اسماهما إلى الذهن في هذا المجال هما قاسم أمين (ت 1908) في كتابه «تحرير المرأة» (1899) و «المرأة الجديدة» (1900) والطاهر الحداد (ت 1935) في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (1930). ولكن هذين العلَمين اللذين اقترن اسماهما بقضية المرأة بلا منازع لم يكونا الوحيدين، فقد ظهر إلى جانبهما العشرات من المفكرين الذين ساهموا بقسطهم في دفع هذه القضية من أمثال عبد القادر المغربي (ت 1956)[8] وأحمد لطفي السيد (ت 1963)[9]

8 — خاصة في مقالات نشرها سنتي 1906 و 1911. انظر عنه : د. محمد أسعد طلس، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1958.

9 — ارجع بالخصوص إلى كتابه «المنتخبات»، ج 1، القاهرة، 1937 وج 2، القاهرة، 1945.

وعلال الفاسي (ت 1974)[10] وخالد محمد خالد.

على أن الظاهرة الجديرة بالتسجيل في هذا الدور هي بروز عدد من النساء اللاتي أخذن على عاتقهن تحرير أخواتهن بالكتابة والتأليف مثل ملك حفني ناصف، باحثة البادية (ت 1918)[11] ونظيرة زين الدين[12] أو بالعمل الاجتماعي والسياسي مثل هدى شعراوي (ت 1947)[13] في مصر وبشيرة بن مراد[14] في تونس.

ولسنا نرى فائدة في استعراض آراء مفكري هذه الحقبة وتحليلها تحليلا مفصّلا، فآثارهم منشورة ومتداولة ومواقفهم في الجملة معروفة، بيد أننا سنحاول رد هذه الآراء إلى القيم المحورية التي تدور حولها باعتبار هذه القيم هي المحددة في نهاية التحليل لمدى الحداثة التي نروم بيانها. وقد أدانا الاستقراء إلى استخلاص ثلاث قيم رئيسية نوضحها فيما يلي :

---

10 ــ في «النقد الذاتي» بالخصوص (ط 1، 1951) ط 3، بيروت، 1966. انظر بصفة أخص الفصول من 4 إلى 10 من الباب الرابع.

11 ــ انظر : آثار باحثة البادية، جمع وتبويب مجد الدين حفني ناصف، القاهرة، 1962.

12 ــ في كتابيها : «السفور والحجاب»، بيروت، 1928/1346 و «الفتاة والشيوخ»، بيروت، 1928/1346.

13 ــ انظر عنها مثلا : الزركلي، الأعلام، ط 5، بيروت، 1980، ج 8، ص ص 78-79.

14 ــ انظر عنها : ليليا العبيدي، جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، 1987، ص ص 17-30.

أولا : القيمة المحورية الأولى هي **التنمية** وخاصة في بعدها المادي والاقتصادي على وجه التحديد. والمفارقة ـــ الظاهرية فحسب ـــ التي يتعيّن ملاحظتها في شأنها أنها قيمة ضمنية أكثر مما هي صريحة، رغم أنها هي الكفيلة بتفسير العديد من المواقف المدافعة عن ضرورة سفور المرأة وخروجها إلى الحياة العامة واختلاطها بالرجل، بالإضافة طبعا إلى تعليمها تعليما يتجاوز مداه ما دعا إليه الرواد من المصلحين. فلقد كانت التحديات الاستعمارية المباشرة من جهة وتوق العرب المشروع إلى مكانة لائقة بين الأمم من جهة أخرى هي التي فرضت على أنصار تحرير المرأة الدعوة إلى مشاركتها في العملية الإنتاجية حتى لا تبقى «الرئة المعطّلة» في المجتمع بينما هو في حالة صراع مصيري يتعيّن فيها تجنيد كل الطاقات والاستفادة من عمل نصف المجتمع القابع في البيوت.

يقول قاسم أمين في هذا الصدد عن المرأة المصرية في عصره : «لو أخذ بيدها إلى مجتمع الأحياء ووجهت عزيمتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيوية واستعملت مداركها وقواها العقلية والجسمية لصارت نفسا حيّة فعالة تنتج بقدر ما تستهلك لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها، ولكان ذلك خيرا لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثروات العقلية فيه.

«وإنما مثلنا الآن مثل رجل يملك رأس مال عظيم فيدعه في الصندوق ويكتفي بأن يفتح صندوقه كل يوم ليتمتع برؤية

الذهب. ولو عرف لاستعمله وانتفع منه وضاعفه في سنين قليلة ...»[15].

ويضيف في الباب الذي خصصه للحجاب ما يدل على حدّة شعوره بجسامة التحدّيات التي يتعيّن رفعها فيقول : «كلامنا الآن في هل يلزمنا أن نعيش ونحيا أو نقضي على أنفسنا بأن نموت ونفنى ؟ هل علينا أن نهتز مكاننا ونرضى بما وجدنا عليه آباءنا والناس من حولنا يتسابقون إلى منابع السعادة وموارد الرفاهية ومعاهدة القوة ويمرون علينا سراعا ونحن شاخصون إليهم، إمّا غير شاعرين بموقفنا وإمّا شاعرين ولكنا حيارى ذاهلون، أو من الواجب علينا أن ننظر كيف تقدّم الناس وتأخرنا ؟ كيف تقووا وضعفنا ؟ كيف سعدوا وشقينا ؟ ثم نرجع أبصارنا كرة ثانية في ديننا وما كان عليه أسلافنا الصالحون، ثم نقتدي بهم في استماع القول واتباع أحسنه وانتقاء الفعل والأخذ بأفضله، ونسير في طريق السعادة والارتقاء والقوة مع السائرين. ذلك هو الأمر الخطير الذي وجهنا إليه نظرنا».

ثم يعقب بقوله، رابطا بين مسألة الحجاب وتقدم الأمة : «إن الحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها»[16].

ولا نستغرب من الطاهر الحداد اهتمامه المركزي بهذه

---

15 ــ تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ص 20–21.

16 ــ المصدر نفسه، ص 54.

القيمة، وهو الذي شارك مع محمد علي الحامي في بعث تعاونيات وطنية وفي تكوين أول حركة عمالية تونسية واعتبر الفقر المسؤول الأول عن الأمراض الاجتماعية التي تنهك جسم الأسرة والمجتمع، فيقول مثلا : «إنما الذي ينقصنا ويلزم أن يقف من أجله كل شيء حتى يتم هو بذل الجهود الاقتصادية المتحدة لنقيم حياتنا على أساس ثابت مثل ما سارت عليه الأمم التي تعيش اليوم على وجه البسيطة ناجحة موفقة في بلادها وحتى في مدّ سلطانها لدحض كل خامل وضعيف.

«ولكن أين نحن من هذه الجهود المثمرة التي تنفي بؤسنا وتدحض أسباب فشلنا في الحياة وترفع رؤوسنا عالية فيها بينما أفكارنا لم تتجه بعد نحو هذا الوجه من حياتنا تستقصيه بحثا ودرسا فضلا عن السعي في إبرازه للعمل ...»[17].

ويوضّح رأيه في سياق آخر قائلا : «يجب أن لا نبقى هكذا في الظلام. ولا يكون هذا إلّا إذا حاسبنا هذا الماضي الطويل العريض وقدرنا حقيقة موقفنا الحاضر باعتبارنا أمة تريد أن تحيا وتفوز. ولا فوز لأمة يبقى نصفها عاطلا عاجزا، ولا يمكن الخروج من هذا الحال إلا بتعليم المرأة مع تقدير أهمية مركزها العمراني والاجتماعي في الأمة عندما نضع منهاج هذا التعليم»[18].

17 ــ امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المرجع المذكور، ص 176.
18 ــ المصدر نفسه، ص 203.

وقد ختم الحداد كتابه بصيحة مؤثرة تدل على أن القيمة التي كانت تدفعه إلى نصرة المرأة هي التنمية فعلا مجسمة في الظرف الذي كتب فيه مؤلّفه في النهضة العامة والخلاص من البؤس والتحرر من الاستعمار، فقال : «وقبل أن أختم القول أراني مدفوعا بقوة غريبة إلى أن أحيّي بروحي الملتهبة وبانحناء العابد المستغرق آمالي في نهضة المرأة والشعب التونسي والشرق عموما. وإذا كنت أراها اليوم بعيدة في النظر فإني أراها قريبة في اتحاد الالم والشعور والفكر وماثلة في العلم والتربية والتضحية في سبيلهما. ذلك هو سرّ خلاصنا من آلام الموت وانبثاق فجر الحرية الصادق»[19].

إن هذه النماذج التي سقناها على سبيل المثال لا الحصر لا تترك مجالا للشك في أنها شهادة على تحول جذري من القيم السائدة في المجتمعات التقليدية، قيم القناعة والرضى بالأقسام وقيم الصبر على الضيم والخضوع لقوانين العرف والعادة الموروثة، إلى قيم حديثة بلورتها الرأسمالية الغازية والطبقة البرجوازية المستفيدة منها، فأضحى فهم القوانين الطبيعية مدخلا لإخضاعها لصالح الإنسان وأصبحت الثروة المادية الفردية والجماعية علامة النجاح والمناعة، وضعفت سلطة الموروث والمكتوب لتترك مكانها للاختبار والنفع.

انظر مثلا كيف يقارن قاسم أمين بين الماضي والحاضر ويصف في أثناء هذه المقارنة خصائص الحضارة العصرية

---

19 ــ المصدر نفسه، ص 219.

بقوله : «أقبل أفراد الأمة رجالا ونساء بعضهم على بعض يتنافسون في أمور أخرى، فمنهم المتنافسون في المجد بالعلم، ومنهم المتسابقون إليه بالثروة، وفيهم المجدّون في طلبه بالصناعة والتجارة والزراعة، واتسع الميدان لتجادل العقول. والمرأة إنسان مثل الرجل زينتها الفطرة بموهبة العقل فحق لها أن تسمو اليوم إلى ما يقرب من درجته إن لم تستطع أن تساويه فيها. ثم تبع هذه الحالة كثرة الحاجات وأصبح المقصّر في سعيه، الساقط في عزمه، القاعد في كسله وجهله مهددا بالموت، محفوفا بخطر العدم. وفتح على الناس بذلك باب جهاد جديد، فأهل البلد الواحد يتزاحمون في طرق الكسب ويتدافعون في سبله بوسائل العمل وحيل العقل، وجميعهم يزاحم الأجنبي الذي سهل عليه مخالطتهم بسهولة المواصلة وتوافر أسباب الأمن ...»[20].

هذه القيم التي اعتبرنا مفهوم التنمية جامعا لها هي السبب إذن في تحول مركز الثقل في الاهتمام بشؤون المرأة من الاعتبارات الدينية والفقهية إلى اعتبارات النجاعة الاقتصادية. ولقد اضطر المفكّرون لا محالة إلى نقض أدلة المحافظين فيما يخص الاقتصار في تعليم المرأة على مبادىء دينها وسياسة منزلها وفيما يخص حجبها عن أنظار الغرباء وعدم السماح لها بالاختلاط بالرجال، ولكن الجانب الإيجابي والجديد في تفكيرهم هو اهتمامهم بإقناع معاصريهم بجدوى مشاركة

20 ـــ المرأة الجديدة، المصدر المذكور، ص ص 165-166.

المرأة مشاركة شاملة في الحياة العامة مهما كانت تبعات خروج المرأة الى المجتمع، على أساس أن الثمن الذي يدفعه المسلم حين يقبل هذه النتائج أهون بكثير من الفناء المحيق بالأمة في حال بقائها على ما اعتادته وسلّمت به.

ثانيا : أما القيمة المحورية الثانية التي يمكن أن نفسر بها خوض أنصار تحرير المرأة في العديد من المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية فهي **المساواة**. وبفضلها نفهم الحملة على تعدد الزوجات وعلى طرق إيقاع الطلاق دون اللجوء إلى المحاكم وكذلك على التفاوت بين الأبناء والبنات في الإرث وما أشبه ذلك من مظاهر عدم المساواة في الحقوق المدنية وتولي مختلف الوظائف.

نعم، إن هذه القيمة حديثة إذا اعتبرنا شيوعها في الوعي العام وارتباطها بحركات القضاء على الإقطاع وعلى العبودية وإذن بمقتضيات الحضارة الصناعية الحديثة، ولكن ذلك لا ينفي تأصلها في تاريخ البشرية وفي التاريخ الإسلامي بوجه خاص. ولذلك لم يجد المفكرون العرب صعوبة تذكر في العثور على أدلة من التراث يُثبتون بها انحراف واقعهم وواقع عصور الانحطاط عن المثل العليا التي تجعل «المسلمين متساوين كأسنان المشط يسعى بذمتهم أدناهم». إلّا أنّهم حاولوا الذهاب بهذا المبدإ إلى نتائجه المنطقية وطالبوا بردم الهوة السحيقة التي تفصل الممارسة عن النظرية.

وعلى هذا الأساس نادوا بتمكين المرأة من حقها في اختيار

شريك حياتها دون وصاية كما هو الشأن بالنسبة إلى الرجل في اختيار زوجته[21] وبوضع حد لتعدد الزوجات على غرار منع تعدد الأزواج[22] وبتنظيم الطلاق على نحو يحفظ حقوق المرأة مثل حفظه لحقوق الرجل[23] وبالمساواة بين الجنسين في الإرث[24]، وبعبارة أخرى فإنهم تشبثوا بوجوب تمتّع المرأة بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل وقيامها بنفس الواجبات التي يقوم بها هو، إذ أنّ «إعفاء المرأة من أول واجب عليها وهو التأهل لكسب ضروريات هذه الحياة بنفسها هو السبب الذي جرّ ضياع حقوقها»[25].

---

21 ــ «إنّ المرأة قد تحسن الاختيار وقد لا تحسنه كالرجل سواء. والآباء والأوصياء قد يحسنونه وقد لا يحسنون»، الحداد، امرأتنا ...، ص 54.

22 ــ «فكما يشعر الرجل ويرى أن امرأته له وحده، كذلك تشعر المرأة وترى مثله أن زوجها لها وحدها»، المصدر نفسه، ص 62.

23 ــ «الأساس أن لا يضيع على المرأة حق لها بفعل الرجل دون أن تكون سببا فيه. ولو رجعنا إلى القاعدة الإسلامية في غرم الضرر لما رأيناها تخرج عن هذا التقدير. وإذا ساغ لنا أن نحكم بتعويض ما يتلف الرجل من مال غيره ولو قليلا أفليس من المنطق المعقول أن نحكم عليه بتعويض ما يتلفه بفعله من حياة المرأة وقلبها ؟ وإذا صحّ في الإسلام جعل القياس دليلا شرعيا أفليس من المنطق المعقول أن نقيس الأولى بالحكم على من دونه فيه ؟ ولكننا اعتدنا أن لا نرى للمرأة ضررا يلحقها في زواج أو طلاق كأنها هيكل بلا روح» المصدر نفسه، ص 82.

24 ــ «الإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها، فقد سوّاها به في مسائل ... وفيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة»، المصدر نفسه، ص ص 38 و 39.

25 ــ قاسم أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص 23.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد مدى الاعتناء بالبعد الأخلاقي في هذه التسوية بين الرجال والنساء. وكأن دعاة تحرير المرأة شعروا بأن التغيير الذي يطمحون إليه لا يستند إلى بنية اقتصادية متينة وأنه عرضة للانحراف وسوء التأويل، فلم يثنهم ذلك عن الجرأة في الإصداع برأيهم في هذه النواحي الأخلاقية. من ذلك مثلا ما يقوله قاسم أمين في مسألة الفتنة التي يتذرع بها الرافضون للمساواة : «وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريبا فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال، وليس على النساء تقديره ولا هنّ مطالبات بمعرفته. وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره كما أنه على من يخافها من النساء أن تغض بصرها. والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء. وفي هذا دلالة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها.

«عجبا ! لِمَ لَمْ يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك حتى أبيح للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعا مطلقا خوفا أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأية امرأة

تعرضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخلق ؟! إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافا منه بأن المرأة أكمل استعدادا من الرجل، فلِمَ توضع حينئذ تحت رقّه في كل حال ؟ فإن لم يكن هذا الاعتبار صحيحا فلِمَ هذا التحكم المعروف ؟»[26].

ويؤكد الموقف ذاته في «المرأة الجديدة» فيقول : «إذا كانت معاملة الرجال للنساء مجلبة للفساد فلماذا تداس حرية المرأة وتحترم حرية الرجل ؟ هل يختلف نظر العدل بالنسبة إلى الرجل والمرأة، وهل يوجد حقان حق للرجل وحق للنساء ؟ أليس كل ذي اختيار موكولا إلى اختياره يتصرف به كيف يشاء متى لم يخرج في عمله عمّا حدده له الشرع والقانون ؟»[27].

كما يُلاحَظ من جهة أخرى أن المحافظين كانوا في هذه الفترة في موقف الدفاع وأنهم أصبحوا متّهَمين بعدما كانوا الناطقين باسم الدين والمعبّرين عن القيم السائدة. وليست كثرة الردود على أنصار تحرير المرأة إلا دليلا على شعورهم بالخطر الذي يهدد مكانتهم الاجتماعية ويزعزع المسلّمات التي ورثوها وعاشوا عليها[28].

---

26 ــ المصدر نفسه، ص 50.

27 ــ قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص 147.

28 ــ انظر، بالإضافة إلى ردّي محمد الصالح بن مراد وعمر البري المدني المذكورين على الحداد، الردود العديدة على قاسم أمين من أمثال :
ــ عبد المجيد خيري، الرفع المتين في الرد على حضرة قاسم أمين،

ثالثا : وتتمثل القيمة المحورية الثالثة في ما يمكن نعته **بالمحافظة على الذات**. والحق أن بعض الأصوات الشاذة المستعجلة للتغيير وللنسج على منوال الغرب قد دعت إلى نبذ جميع القيود. من ذلك مثلا أن محمود عزمي قد نشر سنة 1922 عددا من المقالات طالب في بعضها بتوحيد التشريع استنادا إلى مفهوم القومية المصرية الذي ينبغي أن تقرر على أساسه حقوق المصريين جميعا وواجباتهم بحيث يكون لجميع المصريين أحكام زواج وطلاق واحدة وبحيث تفتح أبواب الأسرة المسلمة لغير المسلمين ويسمح للمسلمة بالزواج من غير المسلم بلا عائق أو اعتراض[29]. إلا أنّ أغلب المفكرين كانوا شاعرين بضرورة توخي المرحلية في تحسين أحوال المرأة من جهة وكانوا غيورين على سلامة الأسرة المسلمة من جهة ثانية باعتبارها الدرع الواقي الذي يحمي المجتمع من التفكك وهو يواجه الأطماع الاستعمارية.

القاهرة، 1899؛
ــ محمد أحمد حسنين البولاقي، الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس، القاهرة، 1899؛
ــ شيخ الإسلام مصطفى صبري، قولي في المرأة، القاهرة، 1344 هـ؛
ــ طلعت باشا حرب، تربية المرأة والحجاب، والقول الأخير في المرأة والحجاب؛
ــ محمد فريد وجدي، المرأة المسلمة، القاهرة، 1912/1330. وكذلك رد مصطفى الغلاييني، نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الآنسة نظيرة زين الدين، بيروت، 1928/1346.

29 ــ مذكور في فهمي جدعان، أسس التقدم ...، المرجع المذكور، ص 340.

هذا الهاجس إذن هو الذي يمكن على أساسه تفسير الغياب التام لأي دعوة إلى الحرية الجنسية مثلا[30] والحث على العكس من ذلك على تدعيم الروابط الزوجية المتكافئة التي من شأنها أن تصون كرامة الرجل وكرامة المرأة وكرامة المجتمع بأسره. بل نرى الحداد يشن حملة على الزواج بالأجنبيات ويستحث علماء الدين على منع التزوج بالكتابيات فيقول : «ولو أن لنا علماء مجتهدين لرأوا رأي العين أن الحكمة التي بني عليها شرع الزواج بالكتابيات قد ضاعت بضياع سلطاننا من أيدينا فلم يعد وجه لهذا التشريع الذي صار اليوم يذهب بوجودنا بمقتضى السلطان المضروب علينا»[31]. ونراه كذلك يعارض تحديد النسل واستعمال موانع الحمل «لتعطيلها غرض التعمير» الذي هو «فرض مؤكد على عموم المسلمين»[32].

إن أنصار تحرير المرأة لم يكونوا يروّجون أفكارهم من منظور غربي، وإنما كان الغرب حافزا لهم على إعادة النظر في المنظومة الدينية الموروثة قصد تجديدها من الداخل مع

---

30 ــ انظر على سبيل المثال فصل «الإسلام يحارب الزنا» في الحداد، امرأتنا ...، ص ص 47-51.

31 ــ المصدر نفسه، ص ص 60-61. مع الملاحظ أن الحداد يفكر في إطار المجتمع التونسي الذي كانت فيه جل الكتابيات أجنبيات، بخلاف الوضع في بعض بلاد المشرق العربي. وانظر كذلك الفصل الذي خصصه لهذا الموضوع، ص ص 177-179.

32 ــ المصدر نفسه، ص 59.

الوفاء لـ «جوهرها»، فاصطدموا بممثلي «الإسلام الرسمي» المتشبثين بحرفية النصوص بينما أدخلوا هم في اعتبارهم عناصر «الحياة» و «الزمن» و «المصلحة»، ورفضوا مقولة التقليد والوفاء للماضي على حساب الحاضر والمستقبل. وهذا ما يلمسه القارىء في مواطن عديدة من كتاب الحداد. فهو يقول مثلا : «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدإ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى، وهو الدين الذي يدين بسنة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطوق» (ص 40).

ويقول كذلك : «كما ساغ في الإسلام إبطال الرق جملة واحدة اعتمادا على ما في أعماقه من حب الحرية، كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها عندما تتم الاستعدادات لذلك بتطور الزمن اعتمادا على ما في أعماقه أيضا من حب المساواة» (ص 44).

ويختم القسم التشريعي من كتابه بقوله بالخصوص : «إن عامة فقهاء الإسلام إلا ما شذ يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين، ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة

المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه. وما ذلك إلا لبعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم. وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم بتطور الحياة فيلجؤون إلى تفهم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها» (ص ص 115-116).

تلك إذن أهم مشاغل المفكرين العرب فيما يخص قضية المرأة حتى منتصف القرن الحالي وإلى فترة حصول جل الأقطار العربية على استقلالها السياسي. وتتميّز مرحلة ما بعد الاستقلال وبناء الدولة الوطنية بتفاوت ملحوظ بين هذه الأقطار في معالجة القضية النسائية وفي التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية وبالتالي في وضع المرأة الاجتماعي، وهو تفاوت يعتبر مؤشرا على تفاوت أشمل يهم تحديث المجتمع وتطور المواقف الإسلامية الموازية لهذا التحديث.

ولئن وجب علينا الاعتراف بصعوبة الوقوف على أهم خصائص المرحلة الحالية في غياب الحد الأدنى من البعد التاريخي الضروري في كل تحليل موضوعي ونظرا إلى استحالة الإلمام بكل ما كتب ويكتب في هذه القضية، فإن هذه الصعوبة لا ينبغي أن تثنينا عن تلمس المميّزات الرئيسية لأدبيات موضوعنا. ونحن نرى فيها الاتجاهات الثلاثة التالية :

1 ـــ الاتجاه الأول لا يستحق شرحا مطوّلا إذ هو النزعة

المحافظة والتقليدية التي لا نجد في خطابها سوى ترديد للمقولات الفقهية المثبتة في المدونات التراثية. ولكن ما يختص به ممثلو هذه النزعة بالنسبة إلى نظرائهم في الفترة السابقة تمتعهم بدعم مادي وأدبي قوي تمدّهم به الممالك والإمارات العربية النفطية التي لا خيار لها في تبرير مشروعية أنظمتها القبلية والعشائرية غير المبررات الدينية التقليدية. ولذلك تراهم حريصين على تأصيل النظرة الميثية إلى المرأة بما هي نظرة تنحّي عن الأشياء صبغتها التاريخية، ويلحون على أن مكانة المرأة الدونية (النساء ناقصات عقل ودين) نابعة من الإرادة الإلهية مجسمة في الشرع.

وإذا كان هناك فرق بين ما ينشره المحافظون على نطاق واسع بالوسائل الجديدة المتاحة لهم والفكر التقليدي البحت فهو في الشكل لا في المضمون وبالخصوص في تركيزهم على أن الإسلام ضمن للمرأة كل حقوقها فهي ليست مَضيمة كما يدّعي أعداؤه والمتغربون المتأثرون بهم، وفي نقد الأدواء الأخلاقية التي تعاني منها في تصورهم المجتمعات الغربية نتيجة تحرير المرأة، وفي استنجادهم بمناسبة وبلا مناسبة في كل ما يدّعون بأقوال ومواقف صادرة عن بعض الغربيين النكرات لكنها في الأغلب منتزعة من سياقها انتزاعا وليست البتة على كل حال معبّرة عن التيارات الفاعلة في الغرب.

2 ـــ ويمثل الاتجاه الثاني التفاعل مع المستجدات التي شهدها العالم في العقود الأخيرة والتي من أبرزها أن المرأة أصبحت قادرة لأول مرة في التاريخ على التحكم في جسدها باختيار الإنجاب من عدمه ونسقه وعدد مراته، وذلك بفضل تقدم المعرفة في ميدان الخصوبة وشيوع وسائل منع الحمل الثابتة وغير المضرة بصحة المرأة. وهو ما لا يتردد بعضهم في اعتباره أكبر ثورة عرفها القرن العشرون رغم وفرة الاختراعات في هذا القرن وما حدث فيه من ثورة تكنولوجية غيّرت كل مجالات الحياة أو كادت وقلبتها أحيانا رأسا على عقب.

ورغم استفادة المرأة العربية استفادة محدودة إلى الآن من هذه القدرة الجديدة على التصرف في جسدها حسب رغبتها، فإن انعكاساتها في المستوى النفسي على عموم النساء انعكاسات يعسر حصرها، إذ أن من شأنها أن تقضي على ركن من أهم أركان الاستلاب الذي تقع المرأة ضحية له حين تختزل في وظيفتها الطبيعية. إلّا أنّ الجدير بالملاحظة هو الوعي بأن «تحرر المرأة الجنسي إنما يمرّ عبر تحررها الاجتماعي لا العكس» على حد تعبير إحدى الباحثات[33]، مما يدل

33 ـــ هي الخاتمة التي توصلت إليها منيرة الشلي في بحثها بعنوان : Est-il vrai que la femme se libèrera en libérant sa sexualité ?، وقد نشر

على أن القيم التي نادى بها أنصار تحرير المرأة منذ عصر النهضة مازالت صالحة وأنها لم تتجسّم بعد على أرض الواقع تجسما لا رجعة فيه.

ومن أبرز المستجدات التي أدت كذلك إلى ضرورة التفاعل معها انتشار مفهومين لهما انعكاس مباشر على وضع المرأة، وهما مفهوم حقوق الإنسان من جهة ومفهوم أولوية الشخص من جهة ثانية. ولا يعني هذا التمييز قطيعة بينهما، فهما متصلان أحدهما بالآخر اتصالا وثيقا، إلا أن المفهوم الأول يركّز على المساواة في الحقوق وعلى مقاومة أيّ تمييز بين البشر على أساس الجنس أو الدين أو اللون، بينما يغلّب المفهوم الثاني الاعتبارات الفردية على الاعتبارات الاجتماعية وهو ما يجعل المرأة معتبرة في ذاتها لا بالنسبة إلى الرجل ويخوّل مثلا الاعتراف بحق المسلمة في الزواج من غير المسلم متى اختارت هذا الزواج عن طواعية، بناء على ما تقرّه المواثيق الدولية بالنسبة إلى أتباع جميع القوميات والديانات والفلسفات.

إنّ بداية تغلغل هذين المفهومين على المستوى العالمي وعلى المستوى العربي بوجه خاص هي التي

ضمن أعمال الملتقى الذي نظمه مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية سنة 1984، حول التباين النفسي والجنسي، تونس، 1986، ص ص 77–104 من القسم الفرنسي.

تفسّر ظهور قضايا جديدة لم يكن يخطر ببال المسلمين وضعها موضع التساؤل كاشتراط المهر في صحة النكاح على سبيل المثال. تقول في ذلك محامية تونسية : «اعتبر المهر في المجتمعات القديمة ثمنا يدفعه الرجل لشراء المرأة. وهو تفسير يتماشى مع النظرة السائدة قديما والتي تعتبر الزواج شبيها بالملكية. وذهب شق آخر من فقهاء التشريع [إلى أن] المهر ضمان للمرأة في صورة تطليقها وحصول مضرة لها. ويرى قسم آخر أن المهر هو بمثابة ثمن لمفاتن الزوجة، وهو ما أكّده الشيخ الطاهر ابن عاشور مثلا.

«وإنّ هذا التحليل الأخير لمؤسسة المهر يمس من شعور المرأة فيجعلها تشعر وكأنها وسيلة متعة للرجل حال أن الحياة الزوجية وبالتحديد الجنسية هي متعة مشتركة. فالمرأة التي تقوم بواجباتها الزوجية لا تنتظر أجرا مقابل ذلك بل إنها تقوم بذلك بناء على مشاعر مقدسة ونبيلة تجمعها مع بعلها.

«وانطلاقا من فكرة أن العلاقة الجنسية هي متعة مشتركة بين الزوج والزوجة **بات من الضروري إلغاء مؤسسة المهر**، فلا الزوج يدفع أجرا لزوجته مقابل هذه العلاقة ولا الزوجة تدفع أجرا مقابل تلك المتعة (كما هو موجود بالهند)»[34].

---

34 ــ حفيظة البصلي، ولماذا لا تنفق الزوجة على زوجها ؟ (2)، جريدة الشروق التونسية، الجمعة 14-4-1989، ص 20.

فالجديد في المرحلة الحالية هو المرور، حسب عبارة محمد عزيز الحبابي، «من الكائن إلى الشخص»[35] أي الانتقال من كائن ليس له وجود ذاتي خارج المجموعة ويخضع خضوعا تاما لقوانينها ولقوى خارجة عنه تتحكم في سلوكه ومصيره وتكيّف حتى عواطفه وأحاسيسه إلى شخص مقدس في ذاته تحترم فرادته، له مطلق التصرف في جسده وليست حريته مقيّدة إلا بما تقتضيه حرية الغير والمصلحة العامة. ولنقل بعبارة أخرى إنه الإعراض عن الوصاية التي كانت مضروبة على الإنسان باسم الدين في كثير من الأحيان والتأكيد على مسؤوليته أمام ضميره وأمام الله إن كان مؤمنا، أي هو الرجوع بطريقة أخرى إلى جوهر الشريعة في الإسلام بصفتها قيما مدخلَنة وأخلاقا توجه السلوك توجيها تلقائيا وطوعيا لا أثر فيه للإكراه الذي يلازم القانون لا سيما حين يستند إلى سلطة إلهية[36].

3 ــ أما الاتجاه الثالث الرئيسي فيمثله ما يمكن تسميته بالإسلام الحركي (activiste) وهو في الواقع مكوّن من مجموعات غير متجانسة تختلف توجهاتها باختلاف البيئات والأقطار وحتى في نطاق القطر الواحد، وتضم

35 ــ M.A. Lahbabi, De l'être à la personne, Paris, 1954.

36 ــ ارجع هنا كذلك بالخصوص إلى العدد الثاني من مجلة الاجتهاد، المرجع المذكور.

في الأغلب شبانا تعوزهم الثقافة الإسلامية المتينة ويعوزهم الاطلاع على العلوم الانسانية الحديثة وتنتشر بينهم كتابات «الإخوان المسلمين» والأدبيات التي تحرص على التعبئة للوصول إلى الحكم أكثر من حرصها على حرية الفكر أو سلامة التفكير. وهذه الظاهرة التي يدور حولها سجال واسع جديرة بالدراسة البعيدة عن الأهواء لأنها شاهد في طرقها لقضية المرأة على ازدواجية الوضع العربي عموما في تأرجحه بين مقتضيات الحداثة وقيود المحافظة وفي سعيه بالتالي إلى التوفيق بين هذين النوعين من المقتضيات اللذين يبدوان متناقضين، وذلك بقطع النّظر عن مستوى النجاح في هذا التوفيق وعن تماسك الحلول المبسوطة وعن مدى الوفاء للإسلام سواء باعتباره قيما دينية أو باعتباره ممارسة تاريخية.

صدر في تونس سنة 1987 كتاب بعنوان «الإسلاميون والمرأة : مشروع الاضطهاد»[37] اعتمد فيه مؤلفه بالأساس على نصوص «الإسلاميين» التونسيين المنشورة بمجلة المعرفة وغيرها من الدوريات. وأحدث هذا الكتاب رد فعل عنيف في أوساط المتعاطفين مع تلك المجموعات الحركية. ولئن كان الانطباع الذي يخرج به قارئه قتامة المصير الذي ينتظر المرأة في ظل

37 ــ صاحبه هو شكري لطيف، وقد طبع طبعة ثانية سنة 1988.

المشروع «الإسلامي»، فمن المفيد أن نقارنه بالكتاب الذي أصدره إثره زعيم أهم مجموعة «إسلامية» بعنوان «المرأة بين القرآن وواقع المسلمين»[38]. فإذا بنا نشهد فيه حملة على نمط التفكير السائد داخل الحركة الإسلامية الذي «لا يزال مشبعا بمثالية عصر الانحطاط، لا يتصل بالواقع إلا من خلال نصوص تجمد فهمها على ضوء مقولات ومفاهيم تبلورت في عصور أقل ما يقال فيها أنها تختلف الى حد كبير عن عصرنا وفي ظروف تكاد تكون مباينة تماما لظروفنا» (ص 5) أي تعبيرا عن نفس موقف الحداد من شيوخ الزيتونة في عصره ومن الفقهاء الجامدين عموما.

كما نجد فيه نقدا لـ «طرح الإسلاميين الأخلاقي لقضية المرأة على أنها قضية عري وتبرج واختلاط وعمل خارج البيت» مما ترك «انطباعا واضحا عند المرأة أن العودة للإسلام (كذا) لا تعني غير العودة إلى أوضاع الانحطاط، وضعية الحريم وذوبان الشخصية والحرمان من حقها في تقرير مصيرها»، بينما ينتهي «الطرح الاجتماعي الفلسفي» إلى أنها «قضية اغتراب وظلم واستعباد. إنها قضية إنسان سلبه الانحطاط المغلف بالدين إنسانيته وحقه في تقرير مصيره وحوّله إلى شيء، إلى متاع» (ص 7).

38 ــ راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، تونس، د.ت. (1988 ؟).

أين الاختلاف إذن ونحن نرى تبنيا كاملا لقيم الحداثة كما عبّر عنها أنصار تحرير المرأة لا دعاة اضطهادها ؟ لعل المشكل كامن في المستويات الثلاثة التالية :

أ) في التذبذب الواضح في الموقف من بعض القيم المركزية الحديثة مثل المساواة. فهي تارة — كالحرية — «قيم خُلَّب» حملها الغزو الغربي (ص 6) بينما نرى تارة أخرى تأكيدا على أن «العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام علاقة مساواة» (ص 53)، حتى وإن استدرك الكاتب أنها «ليست علاقة مماثلة في الصبغة البيولوجية والنفسية»، وهو أمر بديهي لا ينكره عاقل.

ب) في النتائج العملية المستخلصة من عدم التماثل البيولوجي، حيث تبرز من جديد المسلّمة التقليدية الخاطئة أنه «ينتج عن ذلك اختلاف طبيعي في بعض الوظائف الاجتماعية على الأقل أي في تقسيم العمل». وهكذا فـ «الأولوية المطلقة تتجه إلى مهمتي الزوجية والأمومة» و «للزوج الحد من حرية حركتها بمنعها من مغادرة المنزل إلا بإذنه» كما أنّ «له إنهاء عمل زوجته كلما رأى ذلك ضروريا» (ص ص 53–54)، مما يعني الرجوع بالمرأة إلى وضعها في عصر الانحطاط، ذاك الذي اعتبرت فيه

المرأة ــ عن حق ــ قبل بضع صفحات فقط مظلومة مستعبدة لا حق لها في تقرير مصيرها.

ج) أما المستوى الثالث فيتمثل في تكريس العقلية العشائرية والطائفية داخل المجتمع والأمة الإسلامية «وذلك بالحرص على الزواج بين الإخوة والأخوات» (ص 55) من جهة، وفي تقديم الاعتبارات التعبوية أو متطلبات ما سماه الكاتب بـ «تسيّس الحركة» (ص 35) على كل الاعتبارات الأخرى من جهة ثانية. ولذلك فـ «قيام المرأة على الزوجية والأمومة» لا يعني «إعفاءها من مهام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... بل إن ذلك واجب من واجباتها ... وتتولى الحركة الإسلامية تنظيم ذلك الواجب ضمن برنامج محدد» (ص 55).

إن هذه الغاية النفعية، بل الحزبية، التي يغلب عليها الرفض ورفع الشعارات الفضفاضة وتفتقر إلى مشروع مجتمعي إيجابي بعد تقويض الحاضر، ماثلة في جميع مباحث الكتاب. فلا غرو أن يؤدي مثلا الخوض في تفسير الآيات 34-37 و 41 من سورة آل عمران إلى هذا النداء الحار : «يا مريم كل زمان ومكان، يا أختاه نداء الحق والسمو والجهاد والثورة من الملإ الأعلى يناديك : اقنتي لربك وأقبلي عليه بإخلاص تستمدين منه القوة لتحطيم أغلال القرون، أغلال الإقطاع والاستبداد وأغلال الاستغلال والرأسمال وأغلال ايديولوجيات

التخلف والتبعية والاستعمار التي تريدك جسدا منمّقا مزخرفا قابلا للتشكل والاستمتاع والاستغلال كما يشاء الطغاة والرأسماليون. فيا مريم، يا أخية، حذار من الوقوع في شباكهم وانضمي إلى قافلة الإيمان وكتيبة الثورة والرفض» (ص 84).

وجملة القول أن قضية المرأة ليست بمعزل عن القضايا التي تشغل بال المفكرين العرب المحدثين والتي هي قضايا فكرية ودينية في أحد وجهيها وسياسية اجتماعية اقتصادية في وجهها الآخر. وعلاقة الفكر الإسلامي المتصل بها بالحداثة إنما هي علاقة بطرفين : بالقيم الحديثة الكونية في صبغتها رغم نشأتها في الغرب وبنقيضها أو خلافها أي قيم الماضي والموروث التي مازالت غالبة على المجتمعات العربية بحكم بنيتها التقليدية الخالصة في بداية عصر النهضة وبنيتها المخضرمة بدرجات متفاوتة منذ ذلك الحين.

وإن ما لاحظناه من احتراز أو انتقاء أو رفض صريح لقيم الحداثة ليس في أكثر الأحيان سوى موقف من الغرب الاستعماري يؤدي إلى تمثله تمثلا منقوصا أو خاطئا وإلى تضخيم عيوبه والغفلة عن مواطن القوة فيه. ولكن الاحتراز أو الانتقاء أو الرفض لا يعني البتة أن قيم الحداثة ليست بصدد التغلغل في المجتمعات العربية بثبات وعمق وإن بصعوبة وببعض الطفرات حينا والرجوع إلى الوراء حينا آخر، بل إن الفكر الإسلامي الحركي هو ذاته متأثر بالغرب لا في قيمه الحديثة فحسب ولكن بمذهبياته التمامية التي هي سمة بعض تنظيماته في فترة ما بين الحربين أي في الفترة التي كانت فيها

المجتمعات الغربية تجتاز تحولات عميقة وتعاني من مشاكل اقتصادية عويصة.

ويكفي أن نتمعّن في النص الذي نودّ أن نختم به هذا الفصل لنرى مدى تبني المفاهيم والقيم الحديثة لدى الفئة التي تعتبر نفسها الوريثة للإسلام الصحيح والمؤمّنة عليه. يقول راشد الغنوشي : «ورغم ما قد يبدو من تشابه بين اعتبار حواء من ضلع آدم خلقت وبين اعتبارها خلقت من جنسه بعمل إلهي مباشر إلا أن الفرق في الحقيقة هام جدا بين التأويلين على الصعيد النظري والعملي. فإنّ الإلحاح وبدون دليل حاسم على التأويل الأول للنص القرآني لا يحمل بشكل واع أو غير واع من أصحابه إلا تكريس تبعيّة المرأة للرجل على الصعيد الاجتماعي وانمحاء شخصيتها وذوبانها في شخصيته، وتكريس التمييز والأفضلية على أساس الجنس مما يتنافى مع مقاصد الشريعة، على حين أن التأويل الثاني، فضلا عن مستنداته اللغوية الوجيهة وتساوقها مع جملة النصوص الواردة في الكتاب حول هذه القضية، هو يؤصّل مفهوما إسلاميا وإنسانيا أساسيا ناضلت الحركة النسائية المعاصرة طويلا من أجل تحقيقه وهو تحقيق استقلال شخصية المرأة وتحملها مسؤولية وجودها ومصيرها كاملا. والقضاء على أول وأقدم اضطهاد للإنسان لأخيه الإنسان على أساس الفوارق الجنسية لخطوة أساسية للقضاء على كل تمييز يقوم على أساس العرق والطبقة، وذلك من أجل مجتمع إنساني تنهار فيه كل مبرّرات التفوق والعنصرية والاضطهاد، من أجل مجتمع إنساني يقوم

على أساس المساواة والأخوة بدون أدنى تفاضل إلّا على أساس العمل الصالح «إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم». وهو مقصد أساسي للشرع الحنيف ولنضال الشعوب والطبقات المضطهدة منذ آلاف السنين»[39].

إنّ هذا النص ــ إن كان للكلام معنى ــ لمؤشرٌ على مدى التوتر النفسي الذي ينشأ عن فوضى المفاهيم وعن بعد الواقع عن النظرية في أذهان الشباب المسلم حين يدعى إلى التشبث بدينه وهويّته وأصالته والانخراط في جماعة متميّزة لتحقيق تلك الأصالة، ويدعى في الآن نفسه إلى القضاء على اضطهاد الإنسان لأخيه الإنسان على أساس الفوارق الجنسية من أجل مجتمع إنساني تنهار فيه كل مبررات التفوق ويقوم على أساس المساواة والأخوة بدون أدنى تفاضل، هذه الدعوة التي من شأنها أن تقوّض الدعوة السابقة، إلّا إذا أخرجنا أربعة أخماس البشرية من المجتمع الإنساني المنشود بما أنهم غير مسلمين ثم فصّلنا الهوية على مقاس التونسي أو الجزائري الخ فالعربي فالهندي أو الزنجي أو الأندنوسي الخ ــ وتبقى رغم ذلك مشكلة الهوية قائمة بالنسبة إلى المسلم الأمريكي أو السكندنافي أو الأنجليزي ــ وإلا إذا كانت الآفاق المتحدَّث عنها في وصف المجتمع الإنساني الفاضل آفاقاً لا صلة لها بالتاريخ المعيش وإنما هي آفاق طوباوية مغرية يكون فيها سكان المعمورة كلهم مسلمين !.

---

39 ــ المصدر نفسه، ص ص 64–65.

وأخيرا فإنّ هذا النص، بصفته أنموذجا لأدبيات المجموعات الإسلامية الحركية، يبيّن ــ حين نربطه بنصوص أخرى من هذه الأدبيات ــ القطيعة الفعلية مع قيم الماضي دون الجرأة على تقبل تبعات الحداثة ومن أهمها الإعراض عن تصنيف المواطنين على أساس أجناسهم أو معتقداتهم وإرساء نمط جديد من التديّن يقوم على المسؤولية الفردية وعلى الاقتناع الحرّ والواعي لا على الضغط الاجتماعي مهما كان شكله وبالخصوص إذا وكلت به الدولة، أي دولة.

الخاتمة

إنّ النّتائج التي يمكن استخلاصها من دراسة علاقة الإسلام بالحداثة، باعتبارها من مشاغل المفكرين العرب المحدثين، لا تدّعي الإجابة عن كل التساؤلات التي يطرحها هذا الموضوع ولا تقديم مفتاح سحري لحل المشاكل العديدة التي تفرض نفسها على الضمير الديني وهو يواجه التحديات المعرفية والتاريخية الآتية من الغرب أو النابعة من تطور الأوضاع في المجتمعات العربية ذاتها. ولذا يجدر التعامل مع الملاحظات التالية على أنّها ليست سوى جملة من الأضواء التي تسعى إلى كشف جوانب أساسية من الموضوع وإلى الإعانة على فهمها.

النّتيجة الأولى التي تستحق التسجيل أن هناك اليوم إنتاجا فكريا عربيا إسلاميا حديثا في مقابل الإنتاج الموروث. ومعنى ذلك أنّ جيل الرواد لم يكن يستطيع الاستناد إلى غير سلطة

الماضي السحيق المرجعية، ولكن نحو القرن ونصف القرن من البحث والتّفكير والمدّ والجزر سمح بتوفير التراكم الضروري في كل عمل تجاوزي وإبداعي. وهو شرط غير كاف لا محالة، إذ لا بدّ من تضافر العوامل المساعدة في مختلف المستويات، ولكنه «رأسمال رمزي»[1] ثمين قابل للاستثمار عند الاقتضاء، وأساس يمكن الانطلاق منه والبناء عليه لتقريب الشقّة بين الدّين والواقع، والتخلّص من وطأة الماضي المكبّلة في الكثير من الأحيان.

وكما أنّ المفكرين الأوائل كانوا لا يستطيعون الاستناد إلى غير السنة الثقافية التقليدية، فإنّ مواقفهم من الغرب كانت تتراوح بين الانبهار به كليّة والتأثّر بأنماطه بعد أن يكون هو ذاته تجاوزها، وتجاهله تجاهلا انتحاريا[2]. ولكن معرفة المفكّرين العرب للغرب الحديث لم تنفكّ تتحسن وتتعمق في جميع الميادين، بحيث أصبح التفاعل معه سائرا في طريق الوعي بنقط القوة والضعف فيه وبخصوصياته وإنجازاته الكونية معا، وضعفت الحواجز اللغوية والنفسية المانعة زمن الاستعمار من التعامل معه دون عُقد، وعلى أساس المصلحة لا من باب تأسّي المغلوب بالغالب فحسب.

1 ـ نقتبس هذا المفهوم (Capital symbolique) من P. Bourdieu, Le sens pratique, Paris, 1980.

2 ـ انظر في هذا المجال : هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط 1، 1971، ط 2، بيروت، 1978.

ولم تخل مواقف المفكرين رغم كل ذلك من التردد والتناقض عند تصدّيهم من منظور إسلامي لمشاكل الحداثة. كان بعضها يتسم بالجرأة وبعضها يسعى إلى الحلول التوفيقية وإلى الاعتدال الذي لا يصدم المسلّمات التقليدية، إلا أنّ صنفا آخر يحتوي على رفض للجديد برمّته ويرتمي في أحضان الماضوية والطوباوية. ولكن أليس هذا الرفض ذاته «ترميق (bricolage) مستضعفين معبّرا أحيانا في أكثر الصيغ محافظة عن الحيرة العميقة تجاه التغييرات الأليمة التي فرضتها الحداثة ؟»[3]. وهذا التنوع والاختلاف والتباين أليس علامة على حيوية الفكر الإسلامي الحديث وعلى أنه تجاوز مرحلة الجمود والانغلاق ؟.

إن تواجد تيارات فكرية عديدة[4] دليل في حد ذاته على أن الحداثة تسلك نحو الضمير الإسلامي سبلا ملتوية ليس من أبسطها إسقاط القيم الحديثة على التراث وتوظيفه توظيفا مباشرا أو غير مباشر لتمرير الحلول التي يقتضيها العصر. فالمجتمعات العربية تعيش فترة تحوّل متسارع، وهي بصدد الانتقال تدريجيا لكن بثبات وفي العمق بالخصوص من مجتمعات تستند إلى الدّين في تنظيم أمورها كلها إلى مجتمعات معلمَنة لا يؤدي فيها الدين نفس الوظيفة ــ دون

3 ــ G. Kepel, Le Prophète et Pharaon، المرجع المذكور، ص 89.

4 ــ ارجع مثلا إلى الأنماط التي استخلصها عبد الله العروي في كتابه :
A. Laroui, L'idéologie arabe contemporaine, Paris, 1967,

أن يعني ذلك انعدام وظيفته أصلا — وتستمد مشروعية مؤسساتها من غير سلطته المرجعية[5]. وهذا ما يفرض التلاؤم مع الأوضاع المتسمة بالتعددية الايديولوجية والتعوّد على أنماط جديدة من التدين لا علاقة لها بادعاء الحقيقة المطلقة التي يُحمل الناس على اتباعها حملا ويُكتفَى منهم بقبولها ظاهريا وبالامتثال لما يأمرهم به رجال الدين دون اعتبار في الدرجة الأولى للمسؤولية الشخصية والاختيار الحرّ لما يرضي الضمير.

وأخيرا فإنّ الحداثة تثير نفس المشاكل بالنّسبة إلى مختلف الأديان وإلى كلّ التّقاليد القومية. ومن آثارها الغريبة المنحرفة أن نرى السنن الدينية والقومية تستعير من بعضها البعض قصد التصدّي لها ومقاومتها فتقوّض بالتّالي أسسها بصفتها سننا متكاملة وتقاليد قائمة الذات[6]. وفيما يخصنا فكما أن نواميس الحياة تقتضي منا التكيّف مع الضغوط التاريخية الأليمة التي نمرّ بها فإننا لا ينبغي أن ننتظر «ما بعد الحداثة»[7] علّه يوفّر لنا مخرجا إذ ما بعد الحداثة ليس إلا

---

5 — انظر في هذا المجال بحثنا : La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, in Islamo-christiana, n° 8 (1982), pp. 57-67.

6 — انظر في هذا المجال تقديم المترجمين (ص VI) لكتاب : J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Paris, 1988.

7 — أوّل من استعمل هذه العبارة بالفرنسية (post-modernité) هو J.-Fr. Lyotard في كتابه La condition postmoderne , Paris, 1979.

«مغالاة فيها»[8]. ومن خصائص سنّة الحداثة ــ إن صحّ فيها استعمال مفهوم السنّة ــ أنها سنّة القطيعة، سنّة تنفي ذاتها، وهي بذلك تستمر. فالحداثة ليست تقليعة عابرة وإن كانت تتمظهر أحيانا في شكل تقليعات متوالية، لأنها بحث عن الطريف والجديد واكتشاف للمجهول ومغامرة الابتكار والإبداع المتواصلين. وهي تنتج الإنجازات المادية كما تنتج القيم ومناهج التفكير والمؤسسات المجتمعية. وإذا كان لذلك تأثير في المستوى الديني في المجتمعات الغربية الحديثة فمن الثابت ــ مع سرعة المواصلات وتقلص المسافات الزمنية والمكانية ــ أن لا شيء يمكن أن يحول دون حركة الأفكار في هذا الميدان كذلك، وأنّ الإسلام لا يستطيع البقاء بمعزل عن التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة مثلما أنّ المشاغل العملية التي ميّزت الفكر العربي الإسلامي الحديث لا بدّ لها أن تنضج في المستوى التنظيري وتؤول إلى عملية تأليفية حية متجددة بين القيم الدينية ومستحدثات العصر.

---

8 ــ ultra-modernité. انظر المحاضرة التي ألقاها الكاتب المكسيكي أكتافيو باز (Octavio Paz) في الكوليج دي فرانس (Collège de France) عن «الشعر والحداثة» في 14-6-1988 ونشرت جريدة Le Monde الباريسية ترجمة لمقتطفات منها في 16-6-1988.

ملحق

نصوص مختارة

I

منازعة الحق بالحق للحق

إذا قال قائل إنّ الاسلام عبارة عن تعاليم إلهية منزّلة على جميع العباد، نقول نعم ! قد أجمع المسلمون على هذه العقيدة كما أجمع اليهود والمسيحيون على نفس الايمان مع اختلاف اسماء الاديان والكتب؛ إلّا أنّ التعاليم الالهية لا يعرفها الإنسان ولا يتقيّد بها إلّا عن طريق التّفسير والتأويل والرّواية والاستنباط، وهي كلّها عمليات بشريّة يقوم بها العلماء الذين هم أعضاء من أعضاء المجتمع ومشاركون في تاريخ المجتمع كسائر الناس. فلا بدّ إذن من عكس المسيرة من تحت إلى فوق، من واقع المجتمع والتاريخ إلى تنزيل العزيز الرحيم، لنتتبع بالبحث المدقق الممارسات البشرية للتعاليم الإلهية.

هل هناك، في مجتمعاتنا المعاصرة، من يخاطب الجماهير الناشئة المتزايدة بهذا الخطاب العلمي حتى تنضج النفوس

وتقتدر العقول على تفهّم ما يجري للانسان أو عليه في المغامرات التاريخية ؟ من يلقّن بعمله وقوله، بسيرته وتعليمه ضرورة الاجتهاد في سبيل الاستقلال العقلي الذي لا يستحق الانسان اسم الانسان إلّا به ؟ من يدافع عن الدّين كمستوى التّنازه لا يتطلع إليه إلا من تأمل وتفقه، جرّب وذاق، أدرك وقال مع عبد القادر الجيلاني : «نازعت الحق بالحق للحق». أين النّزاع الطبقي والمناورات السياسية والمنافسات الاقتصادية، بل الانجازات القومية والانطلاقات البطلية والمبارزات الدولية من منازعة الحق بالحق للحق، أي إذا لم يكن الحق المطلق للحق المطلق هو الهدف الاقصى والمعيار الأسمى ؟.

استشهدت بعبد القادر الجيلاني لانّه كان من معلّمي الجماهير لا من أصحاب النظر القائلين «بإلجام العوام عن علم الكلام» كان «الصالحون والأولياء» يدبّرون الأمور الدنيوية للعوام دون اخضاع الدّين للسياسة والدنيا إلى الدرجة وعلى الكيفيّة اللّتين نشاهدهما اليوم مع استعمال الوسائل الاعلامية الحديثة. نعم، لقد اندفعت الطرائق في أعمال سياسية باطلة مخططة؛ ولقد ساعدت على مزج العقيدة الاسلامية بالعادات والاعتقادات «الشعبية» ولكن الذين اعترفت بهم الشعوب «كأولياء الله الصالحين» قد اذاعوا وأصّلوا في الوعي الجماعي (conscience collective) ما يتسم به الاسلام من خبرة ميتافيزيقية متعالية مخترقة للظروف التاريخية العرضية (transhistorique) : ألا وهي الشّهادة بالحق للحق.

إن الجماهير اليوم مجنّدة في الأحزاب السياسية والنقابات النضالية والجمعيات الاسلامية بحيث لا يمكنها إلقاء السمع إلى كلام يبتعد ولو قليلا عن الشعارات المترددة في المظاهرات والجرائد والراديو والمجلات، والملتقيات، والمؤتمرات، والبرلمانات ـــ إذا وجدت ـــ والمساجد والاحتفالات. لا أقول إن الجماهير مجمعة على كلمة واحدة، راضية كل الرضى بالخطاب الرسمي؛ بل إقبال الناس أفواجًا على المساجد والجمعيات الاسلامية دليل على أنهم محتاجون إلى الملجأ الأمين حيث يجرأون على معارضة ما تحت راية «الاسلام» وهكذا يتلاقى الخطاب الرسمي وخطاب المعارضة في استعمال خطاب «إسلامي» دون أن ينتبه الكثير من المستهلكين لهذا الخطاب إلى أنّ التواطؤ «الاسلامي» بين الطبقة الحاكمة والجماهير يدسّ نزاعًا سياسيًا وانفصالاً جذريًا عن الدين كمنازعة الحق بالحق للحق. وهنا نلتمس العرقلة الايبستيمولوجية العظيمة الشاملة للوعي الاسلامي المعاصر؛ تلك العرقلة التي تجعل الجماهير بل عددًا كبيرًا من المثقفين يجهلون أو يرفضون الطرق العلمية لانقاذ العقول من شر الايديولوجيات المتلاعبة بالنفوس. لا أقول هذا انحيازًا إلى موقف سياسي أو تيار ثقافي ضد مواقف أو تيارات أخرى؛ إنما أريد وصف الأطر الاجتماعية التي تكيِّف وتوجِّه وتختار الخطابات الممكنة في مجتمع من المجتمعات؛ هناك خطابات ممكنة جارية وخطابات ممنوعة مرفوضة مقمعة؛ ومثل المجتمع هنا كمثل البدن الذي يقبل ويهضم ما يلائم طبيعته البيولوجية ويرفض ما لا يلائهما؛ إلا أن إمكانيات المجتمع

للتحول والابداع أكثر وأبلغ من امكانيات البدن ــ فهل هناك من سبيل إلى ازاحة العرقلة المذكورة واسترعاء همم فئة ولو قليلة من المسلمين إلى ضرورة ارتحال مرحلة فكرية مطابقة للمصير التاريخي الراهن، المتأثر بالثورة العلمية المتواصلة الشاملة للعالم والمناقضات السياسية والاجتماعية الهائلة.

محمد أركون، الفكر العربي
مقدّمة الطبعة العربية، بيروت ــ الجزائر ،
1982، ص ص 14–16

II

تحدّي روح الحضارة الحديثة

تحدّيات الحياة العصرية للاسلام تحديات متعددة الجوانب، ومتنوّعة الوجوه. فهي تحدّيات تاريخية، وعقائدية، وفلسفية، وعلمية، وجمالية، وخلقية. ومأساة الحياة الاسلامية اليوم هي مأساة الردود الاسلامية على هذه التحديات.

والردود متعددة تعدد التحديات، وتعدد الأحوال التي فاجأت بها الحياة العصرية دار الاسلام. فالحياة العصرية، التي انطلقت من أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، وسرت منها إلى جميع أنحاء العالم، ظواهر مختلفة، ولكن لها روحًا واحدة : هي روح التحدي لكل ما هو قديم. وللاسلام ظواهر مختلفة، ولكن له في العصر الحديث روحًا واحدة : وهي روح الاستغراب تجاه الجديد. ومعضلة الاسلام العصرية الأولى هي معضلة الثقة فيما هو جديد، واستساغته، والتكون بضوئه تكونًا جديدًا. فإذا أظهر الاسلام هذه الطاقة التجديدية،

بقي، وظل له دوره الخلاق في تجديد الحياة الانسانية؛ وتقدم الفكر الانساني. وان لم يظهرها تجاوزته الحياة، وأصبح تراثًا من تراثات الأمس، بدل ان يكون حقيقة حية من حقائق اليوم، أو حركة خلاقة من حركات الغد.

وجوهر الاسلام كجوهر كل دين سماوي هو الاعتقاد بحقيقة أولية تعلو حركة الزمان بين الأمس واليوم والغد. فالزمان الاسلامي زمان روحي، ليس له أول وليس له آخر. وهذا هو المعنى الحقيقي للاعتقاد بالله، وبخلود الروح، وباليوم الآخر. فالله لا الزمان هو الأول والآخر. والله السرمدي هو أكبر من كل شيء، تسع كينونته أي رحمته كل شيء، ويضيق عنها كل شيء. وله المثل الأعلى المحب في السماوات والأرض. وهو فريد : «ليس كمثله شيء». وكل الظواهر المتغيرة أمام أعيننا تعبيرات حسية خادعة عن قدرته الخالقة. فهو خالق كل شيء. وكل شيء يتغير ويصير، وهو كائن لا يصير ولا يتغير أبدًا، وإليه المصير.

والروح العصرية هي روح هذا التغير. والروح الاسلامية خاصة، والروح الدينية عامة، هي روح الغيب الذي لا يتغير أبدًا. الروح الاسلامية كينونة، والروح العصرية صيرورة. وهذه الروح منطلقة في اكتشاف قوانين الصيرورة والتغير، متجاهلة ما لا يتغير، جاحدة له أو ساخرة منه !.

وهذه النزعة إلى التحرّر من النّسبي والمتغيّر والمتعدد المنبثقة من الشوق إلى المطلق والواحد الأزلي، هي نزعة

الروح الاسلامية. وميزة الروح السامية التي تعبر عنها الرسالات التوحيدية الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام. وهي في نظر الاسلام نزعة طبيعية للروح الانسانية. وهي تفسّر قوله تعالى : **﴿إنّ الله لا يغفر ان يُشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**. وكأنّ الاسلام جاء كثورة روحية جديدة. تؤكد الايمان بالوحدانية، تحرّرها من أية شائبة اعترتها. ويبدو هذا التأكيد في ركن الاسلام الأول وقاعدته الأساسية : «لا إله إلا الله محمد رسول الله». ففي هذا التأكيد نفي لحقيقة كل ما ليس بواحد، وشهادة بحقيقة الواحد، وشهادة برسالة محمد للتذكير بهذه الحقيقة.

ولقد بنت الرّسالات التوحيدية الثلاثة أديانًا ثلاثة، وانشأت ثقافات، وصنعت حضارات، وكان آخرها وأحدثها الحضارة التي ازدهرت منذ القرن السابع الميلادي في ظل الديانة الاسلامية. ويمكننا ان ننظر إلى الحضارة من أية زاوية أردنا معجبين أو منتقدين. ولكن الحقيقة التي لا يمارى فيها، هي انها آخر محاولة حضارية قامت باسم الله، ونادت بأنّ منطلق الانسان منه ومعاده اليه واستهدفت التحرّر الروحي، الذي تطلعت إليه الروح السامية، واستشرفته الروح الانسانية.

ولا يمكن ان تُفقه روح هذه الحضارة، ولا ان تقيَّم تقييمًا صائبًا، ولا ان تُقدَّر التحديات التي تواجهها بها الحياة العصرية، إلا إذا فُهمت حقيقتها هذه فهمًا كاملاً. فنحن معها منذ القرن السابع حتى نهاية القرن الثامن عشر، تجاه حضارة تتحرك حقًا أو باطلاً باسم الله والوحي والشرع الالهي. ونحن

منذ القرن الخامس عشر مع أوروبا الغربية في محاولة حضارية جديدة، تنطلق باسم الانسان، وتتحرك بوحي العقل، وتنظم أمرها بهدي القانون الوضعي. وليس معنى هذا ان الحضارة الاسلامية لم يكن فيها انسانيون وعقلانيون ووضعيون. فقد كان منهم كثيرون بين الأدباء والعلماء والفلاسفة والمتصوفة. ولكنهم لم يطبعوا حضارتهم بروحهم؛ ولم يستطيعوا ان يغيروا طابعها الإلهي، كما انه لا يعني انه ليس للحضارة الحديثة، في نماذجها الأوروبية والاميركية واللاتينية، قديسون وزهّاد ولاهوتيّون ومتديّنون، ولكنهم لم يستطيعوا هم أيضًا ان يغيروا من طابع حضارتهم العقلاني العلمي.

ولذلك فان التحدي الأول والأكبر، الذي تواجه به الحياة العصرية الاسلام، هو تحدي التقابل بين روحين وطابعين : روح الاسلام الإلهية وطابع حضارته الديني، وروح الحضارة الحديثة العقلانية، وطابعها العلمي. وهاتان الروحان هنا في حالة صراع في نفس كل مسلم منذ ان ابتدأ التفاعل بين الحضارتين في نهاية القرن الثامن عشر. ونجمت من هذا التفاعل ازدواجية توترية في الشخصية الاسلامية المفكرة، ولدى الخاصة من المسلمين. فهذه الشخصية تعيش بالضرورة نسق الحياة العصرية، ولا يكفي التحرر السياسي وحده للتحرر من هاتين الهوتين، والانعتاق من هذه العقد، فانطلاق الاسلام التحرري السياسي منذ الحرب العالمية الأولى حتّى الآن انطلاق رائع. فلم يكن الاسلام بعد نهاية تلك الحرب سوى خمس دول مستقلة. ودوله المستقلة المشتركة الآن في

الأمم المتحدة خمس وعشرون. واذا قارنّا قوة هذه الدول المادية بقوة الدول التي كانت مسيطرة عليها، فاننا هنا أمام معجزة تحررية. ولكن هذه المعجزة ما تزال تعتريها شوائب كثيرة. فاطراف الجزيرة العربية، وهي مهد الاسلام وموطن ثروته المادية الجديدة، ما تزال بحاجة إلى المزيد من الاستقلال. وفلسطين اليوم هي اسرائيل. ولن يكون استقلال دولة عربية أو اسلامية حقيقيًا حتى تعود اسرائيل فلسطين من جديد. ثم إن جميع الدول الاسلامية المستقلة واقعة في صف التخلف. فليس بينها دولة واحدة متقدمة بالمعيار الانمائي الحديث. وليس بينها دولة واحدة، ترتفع نسبة المتعلمين فيها عن الخمسين بالمائة. وليس فيها دولة واحدة، استوى نظام الحكم فيها بعدُ استواء عقلانيًا تناوبيًا مستقرًا. وليس بينها دولة واحدة تشارك بعدُ مشاركة خلاقة في التقدم الحضاري والعلمي الحديث.

حسن صعب، الإسلام وتحدّيات العصر،
ط 2، بيروت، 1971، ص ص 18–22

III

أهم خصائص اللغة التقليدية

إنّها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول .«الله» ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم فهو «الشارع» في علم أصول الفقه، وهو «الحكيم» في علم أصول الدين، وهو الموجود الأول في الفلسفة، وهو «الواحد» في التصوف. فلفظ «الله» يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ إن كان له معنى مستقل أو لما يقصده المتكلم من استعماله له. بل إن لفظ «الله» يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادّة لغوية لتحديد المعاني أو التصوّرات، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنّه :

أ) يعبّر عن اقتضاء أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من

اللغة أو بتصور من العقل. هو ردّ فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيرا عن قصد أو إيصال لمعنى معين. فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضا عن فقد، يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشعور الجماهيري هو الله، وكلما حصلنا على تجربة جمالية قلنا : الله ! الله ! وكلما حفّت بنا المصائب دعونا الله، وكلما أردنا ضمانا ويقينا حلفّنا الآخر بالله وحلفنا له أيضا بالله. فالله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًا. ومازالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ «الله»، وكلما مضت في البحث آزدادت الآراء تشعّبا وتضاربا، فكل عصر يضع من روحه في اللّفظ، ويعطي من بنائه للمعنى، وتتغيّر المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيا هو الحبّ وعند المكبوت هو الإشباع، أي أنه في معظم الحالات «صرخة المضطهدين». والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلّف هو التقدم. فإذا كان الله هو أعزّ ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض، والتحرّر، والتّنمية، والعدل. ولذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز، والرزق، والقوت، والارادة، والحرية. وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضر، وما نستعيذ به من الشر، فهو القوة، والعتاد، والعدة، والاستعداد. كل إنسان وكلّ جماعة تسقط من احتياجاتها عليه، ويمكن

التعرّف على تاريخ احتياجات البشر بتتبع معاني لفظ «الله» على مختلف العصور(*).

ب) من المستحيل تعلق لفظ محدود بحروفه وتركيبه وتكوينه في الجملة ووضعه في الصياغة ودلالته على معنى معين من مؤلف معين لقارىء في عصر محدّد ليدل على معنى مطلق غير محدود ولا يماثله أيّ تصور محسوس يندّ عن حدود اللغة والتركيب والصياغات ويشمل كل العصور والأوطان، وجود مطلق أزلي أبدي إلى آخر ما يقال دائما في تصوّر الله بعد سماع لفظ «الله». من المستحيل منطقيا التعبير بالأكثر تحديدا عن الأقل تحديدا أو بالأقل وجودا على الأكثر وجودا. إنّه ادعاء بشري ونقص في الأمانة أن يقول كاتب واحد إنه يعني بلفظ «الله» ما يريد إلّا عن طريق التّقريب. ولماذا استعملت الصّور الذّهنيّة اذن ؟ ولماذا اختلفت من عصر إلى عصر ؟ إذا كانت اللغة هي مجرّد حامل للمعنى، والمعنى مستقل، فانه يمكن التعبير عنه بأيّ لفظ آخر من أيّ عصر آخر ومن أيّ بيئة ثقافية أخرى. فلفظ «الله» لا يساوي معناه بأيّ حال. صحيح أن اللفظ ورد في الوحي ولكن الإشكال هو في فهم اللّفظ في عصر معين لجماعة معينة من أجل الحصول على معنى حضاري للفظ. ومازال علماء أصول

(*) انظر الفصل الأول «ذات الإنسان» والفصل الثاني «صفات الإنسان» من الجزء الأول «من العقيدة إلى الثورة» انظر أيضا مقالنا «التّجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر» قضايا معاصرة، ج 1، ص ص 70–90.

الّذين يحاولون فهم مدلول اللفظ حتى الآن دون الوصول الى مدلول واحد يتفق عليه الجميع بل إنّ الوحي نفسه موجود في زمان ومكان معينين، وبالتّالي فهو أيضا قد تحوّل في لحظة الإعلان الى حضارة أي إلى مفهوم بشري يختلف باختلاف البشر.

ج) هناك استحالة في تحديد جامع مانع للفظ إذ أن التعريف بطبيعته قائم على التحديد، والمعنى المراد التعبير عنه والموجود المراد الإشارة إليه قائم على الاطلاق وليس على التحديد. والتحديد قائم على أساس قطع جزء من الواقع ثم تصويره والإشارة إليه عن طريق التصور، أما الإطلاق فلا يمكن تحديده على هذا النحو. ولما كان «الله» لا يمكن تصوره فكيف يمكن التعبير عنه بلغة قائمة على التصور ؟.

د) لما كان الوجود وجودا جزئيا خاصا يمكن الإشارة إليه والتحقّق منه فإنّه لا يمكن أن يكون مطابقا لوجود الله في التصوّر المقصود له كوجود عام. وإذا كان الله ليس وجودا ذهنيّا فحسب بل وجود واقعي أيضا فكيف يشار إليه وكيف يعبّر عنه في اللغة ؟ من الصعب إذن وجود ما صدق للفظ «الله» كما وضح أنه من الصعب وجود مفهوم له. ولا ينفع هنا أيّ دليل أنطولوجي لإثبات وجود الله لأن الانتقال من الذهن إلى الواقع هو خروج من القوة إلى الفعل يحتاج إلى تحقيق ونشاط وحركة وفاعلية لا يعطيها الدّليل العقلي الّذي لا يتجاوز مجرّد الافتراض والتسليم جدلا. وكيف يوجد في

الواقع من مجرّد وجوده في الذهن، وهو في كلتا الحالتين وجود جزئيّ متعيّن ؟ فالتصوّر محدود بالذّهن لأن التصوّر ينال بالحد، والوجود متعين جزئيّ وهو على خلاف الافتراض.

حسن حنفي، التراث والتّجديد،
ط تونس، د.ت. (مصورة عن ط. القاهرة، 1980)
ص ص 129-131

IV

القرآن وتحرير الإنسان

القرآن الكريم.

هو عند الناس جميعًا كتاب دين.

وعندي أنه الكتاب الذي نزل من السماء ليحرر العقل البشري من تلك القيود التي كان يرسف فيها باسم الدّين، والتي قيّدته بها السلطات الدينية التقليدية : سلطات الآلهة، وسلطات الأنبياء والمرسلين، وسلطات الأحبار والرّهبان، والقساوسة والكهان، والعرافين والمنجمين، وكل من يتصل بسبب إلى السماء ويكسبه هذا الاتصال ــ ولو في الوهم والظن ــ المقدرة على الاتصال بالآلهة ، واسترضاء الآلهة، وتصريف أمور الغيب وتحويل ما يضر إلى ما ينفع أو العكس.

وعندي أيضًا أنه أول وآخر كتاب سماوي يعمل على القضاء على الدولة الدينية وإحلال الدولة المدنية الديمقراطية محلها ــ الدولة التي يصعد رئيسها إلى الحكم باسم الشعب، وباختيار من الشعب، وليعمل لصالح الشعب ...

على أن أمر القرآن مع الحريات لم يقف عند هذا الحد، وإنما مضى إلى ما هو أبعد من هذا، فعمل على تحرير الانسان من ربقة أخيه الانسان. عمل على القضاء على التبعية، وعلى الرق والعبودية، ودعا الدولة إلى أن تنفق جانبًا من الأموال التي تحصّلها في فك الرقاب وتحرير العبيد.

ومضى القرآن أبعد وأبعد فحرر الانسان من المخاوف الطبيعية ــ تلك المخاوف التي كان يجرها على نفسه بتفسيره للظواهر الطبيعية تفسيرًا خاطئًا لا يتصل من قريب أو من بعيد بالنواميس الطبيعية والقواعد العلمية ...

وانتهى القرآن في عمليات التحرير إلى أن يدعو الدولة إلى كفالة حد أدنى من المعيشة يحفظ على الانسان إنسانيته وكرامته، ويحول بينه وبين الانحدار إلى مرتبة الحيوان.

ودعا الأغنياء إلى أن يسهموا في هذه العملية بتلبية احتياجات المحتاجين والقضاء على عوز المعوزين، وجعل ذلك علامة من علامات الإيمان.

كل ذلك فعله القرآن، وأكثر منه، وفعله في سبيل التحرير.

د. محمد أحمد خلف الله،
القرآن وتحرير العقل البشري،
ضمن كتاب، القرآن، نظرة عصرية جديدة،
بيروت، 1272، ص ص 7 و 8

V

أحاديث مشكلة

قلنا من قبل : إن الرواية قد حملت عن رسول الله فيما حملت أحاديث كثيرة مشكلة وغريبة، وإنا نورد هنا بعض هذه الأحاديث على طريق المثال لأن استيعابها يحتاج إلى أسفار.

عن ابن عباس أن الله خلق لوحًا محفوظًا من درة بيضاء دفّتاه من ياقوتة حمراء، قلمه نور، وكتابه نور، عرضه ما بين السموات والأرض ينظر فيه كل يوم نظرة، ويحيي ويميت ويعز ويذل، ويفعل ما يشاء فذلك قوله «كل يوم هو في شأن».

· رواه عبد الرزاق وابن المنذر والطبراني والحاكم.

وروى الشيخان وبعض السنن والمسانيد والتفسير المأثور عن أبي ذرّ، قال رسول الله لأبي ذر حين غربت الشمس

أتدري أين تذهب ؟ قلت الله ورسوله أعلم ! قال : فإنها تذهب حتّى تسجد تحت العرش، فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها ارجعي من حيث شئت فتطلع من مغربها، فذلك قوله تعالى : ﴿**والشمس تجري لمستقرّ لها**﴾ ... الآية.

وروى مسلم في مقدمة كتابه عن عبد الله بن عمرو بن العاص صاحب الزاملتين قال : إنّ في البحر شياطين مسجونة أوثقها سليمان بن داود، يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنًا.

وروى البخاري في «باب الدواء بالعجوة للسحر» عن عامر ابن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال، قال النبي : «من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل ـــ وفي رواية سبع تمرات عجوة ـــ وكذا لمسلم عن سعد بن أبي وقاص.

وعند النّسائي من حديث جابر : العجوة من الجنّة وهي شفاء من السم.

وأخرج الشّيخان عن أبي هريرة إذا نودي للصّلاة أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين فإذا قضي التأذين أقبل حتى إذا ثوب بالصّلاة أدبر حتى إذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه ـــ وقال العلماء المحققون في شرح هذا الحديث : لئلا يسمع فيضطر أن يشهد له بذلك يوم القيامة ...

وروى مسلم عن أبي سفيان أنه قال للنبيّ : يا رسول الله أعطني ثلاثًا، تزوج ابنتي أم حبيبة، وابني معاوية اجعله كاتبًا، وأمرني أن أقاتل الكفّار كما قاتلت المسلمين ...

وأم حبيبة تزوّجها رسول الله وهو بالحبشة وأصدقها النّجاشي، وأبو سفيان أسلم عام الفتح وبين الهجرة والفتح عدة سنين.

وروى مسلم عن عمرو بن الشريد قال : ردفت النبي (ﷺ) قال : هل معك من شعر أمية ؟ قلت : نعم، فأنشدته مائة بيت، فقال : لقد كاد يسلم في شعره.

وروى أحمد في مسنده عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي (ﷺ) قال : صدق أمية في شيء من شعره، وفي رواية قال رسول الله : صدق أمية ابن أبي الصلت في شيء من شعره فقال :

زحل وثور تحت رجل يمينه   والنسر للأخرى وليث مرصد

فقال رسول الله : صدق وقال :

والشمس تطلع كل آخر ليلة   حمراء يصبح لونها يتورد
تأتي فما تطلع لنا في رسلها[1]   إلّا معذّبة وإلّا تجلد

(1) رسلها، الرسل الرفق التؤدة ــ ارجع إلى ص 7، ج 4 من تفسير ابن كثير.

وهذا الحديث صحيح الإسناد وهو في مجمع الزوائد، ورواه أبو يعلى والطبراني ورجاله ثقات.

ولما اعتُرض عليه في قوله : «إلّا معذبة وإلا تجلد» ! قال ابن عباس[2] والّذي نفسي بيده ما طلعت الشّمس قط حتى ينخسها سبعون ألف ملك فيقولون لها : اطلعي، اطلعي ! فتقول : لا أطلع على قوم يعبدونني من دون الله ! فيأتيها ملك فتشتعل لضياء بني آدم، فيأتيها شيطان فيريد أن يصدّها عن الطلوع فتطلع بين قرنيه فيحرقه الله تحتها، وذلك قول رسول الله : ما طلعت شمس إلا بين قرني شيطان، ولا غربت إلّا بين قرني شيطان، وما غربت الشّمس قط إلّا خرّت ساجدة، فيأتيها شيطان فيريد أن يصدّها عن السّجود فتغرب بين قرنيه فيحرقه الله تحتها. وروى الطّبراني عن أبي أمامة، أنّ الله وكل بالشمس تسعة أملاك يرمونها بالثّلج كل يوم، ولولا ذلك ما أتت على شيء إلا أحرقته ...

وروى الشّيخان واللّفظ لمسلم عن أنس بن مالك : أنّ رجلا سأل النبي قال : متى تقوم السّاعة ؟ قال : فسكت

---

(2) ابن عبّاس هو من كبار تلاميذ كعب الأحبار ويلقّب بحبر الأمة، وقد تهكّم المعرّي بأسلوبه اللاّذع بهذا الحديث وجعله من أكاذيبهم التي يفترونها على النبي (ﷺ) فقال :

وقد كذبوا حتّى على الشّمس أنها ... تهان إذا حان الشروق وتضرب

ص 207، ج 1 من اللزوميات.

رسول الله هنيهة ثم نظر إلى غلام بين يديه من أزدشنوءة فقال : «إنّ عمر هذا لم يدركه الهرم حتى تقوم السّاعة» قال أنس : ذاك الغلام من أترابي يومئذ.

وقد مات أنس في سنة 93 هـ على المشهور وهو ترب الغلام الّذي قال النّبي إنه لا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة، وبذلك يكون قيام الساعة قبل انقضاء القرن الأول الهجري[3] كما نصّ الحديث !.

فما قول عباد الأسانيد ؟! لعل بعضهم ينبري فيقول : وما يدريك لعلّ هذا الغلام لم يدركه الهرم إلى الآن !!.

محمود أبورية،

أضواء على السنّة المحمّدية، ص ص 225-228

(3) جاءت آثار أخرى عن عمر الدّنيا تراها فيما بعد.

VI

حكم المرتدّ

أمّا غير المحاربين من المرتدين، فللعلماء كلام طويل في جزائهم، فالجمهور من الفقهاء يقولون بقتل المرتدّ والمرتدّة، عملا بعموم حديث «من بدَّل دينه فاقتلوه». وخصَّه الحنفية بالذكور وتمسكوا بنهي الرّسول عن قتل الإناث. وأما جميع ما ورد من الأحاديث في قتل الرّسول لبعض النّساء المرتدّات فأسانيدها ضعيفة. بل لقد قال ابن الطلاّع في الأحكام إنه لم ينقل عن الرّسول عليه الصلاة والسلام أنّه قتل مرتدّة.

وجمهور الفقهاء، وإن قالوا بقتل المرتدّ، اختلفوا في أمر استتابته قبل القتل، فمنهم من أوجب أن يستتاب أولا فإن لم يتب قتل، وذهب الحسن وأهل الظاهر وكثير غيرهم إلى القتل في الحال. قال الشّوكاني في نيل الأوطار، وعليه يدلّ تصرّف البخاري، فإنّه استظهر بالآيات الّتي لا ذكر فيها للاستتابة والّتي فيها أنّ التّوبة لا تنفع، وبعموم قوله «من بدّل دينه فاقتلوه». ويرى النّخعي أنّ المرتدّ يستتاب أبدًا (أي فلا يقتل).

تلك أقوالهم في هذا الباب، ولهم تفصيلات كثيرة لا حاجة إلى استيعابها، والّذي نراه في ذلك قد يخالف ما قالوه من وجوه، ولكن لا حرج علينا فيما نرجو ما دام عمدتنا في ذلك كتاب الله الكريم وسيرة الرّسول عليه السلام.

* * *

وخلاصة رأينا في ذلك أنّ القرآن الكريم لم ينصّ في آية ما على قتل المرتدين عن دين الإسلام إلى دين آخر على النّحو الّذي شرحناه في تفسير آيتي الارتداد السّابقتي الذّكر. وأما الأحاديث التي سردها البخاري واستدلّ بها على وجوب قتل المرتدّ فورًا، فليس شيء منها فيما نرى جاء نصًّا في القول بالقتل، ولا في بيان حدود الردّة وكنهها والتّعريف بها، ولقد نستوفي الكلام فيها بعد بما لا غبار عليه، بيد أنّه يجمل بالباحث أن يتدبّر المقدّمات الآتية قبل استنباط حكم قاطع في هذا الباب :

أوّلا : أن القرآن ليس فيه نصّ قاطع على أنّ المرتد بالمعنى الّذي يريده الفقهاء يقتل.

ثانيًا : أنّ لبدء ظهور الإسلام من الأحكام ما ليس لغيره. ذلك أن المرتدّين عن الإسلام يوم بدأ رسولنا الأكرم الدّعوة إلى التوحيد كانوا يعودون إلى ما كانوا عليه من اليهودية أو النصرانية أو الوثنية، وكانوا إذ ذاك يلحقون بأقوامهم ويحاربون المسلمين في صفوفهم أو يظهرونهم على عوراتهم،

فارتداد من كانوا يرتدّون إذ ذاك عن الإسلام لم يكن لمجرّد الخروج عن هذا الدين، ولكن كان دائمًا مشفوعًا بمظاهرة من يلحقون بهم من أقوامهم.

والمستقرىء لأحاديث المفسّرين لا يكاد يجدها تخرج عما قلنا، فمعاملة رسولنا الأكرم وخلفائه من بعد للمرتدين تلك المعاملة، كانت فيما نرى لأنهم ينقلبون خائنين محاربين لله ورسوله والمسلمين. وإننا لنرى اليوم أن الفارّ من الحرب أو الملتحق بجيوش العدو المحارب لحكومته يعتبر خائنًا ويقتل من فوره، ولو لم يرتد عن دينه. فما بالنا لا ندرك سرّ قتل الرسول وخلفائه للمرتدّين عن الإسلام الذين إن لم يقتلوا اشتدت بهم الفتنة وظاهروا قومهم على المسلمين، وكشفوا لهم عن عورات هؤلاء، ودلّوهم على مواطن الوهن فيهم.

ولقد كان منهم طائفة يؤمنون بالّذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار ويكفرون آخره لعلهم يرجعون، فالمرتدّون في صدر الإسلام كانوا في الغالب ممّن دخلوا في الإسلام نفاقًا، وخرجوا منه للفتنة وكشف الأسرار.

ثالثًا : أن الردّة الّتي جاءت في آيات البقرة وغيرها كانت ارتدادًا عن نصرة المسلمين والاشتراك معهم في محاربة أهل الكتاب، لما كانوا يخشونه من ظهور هؤلاء على المسلمين، وظفرهم بهم يومًا ما، فأرادوا بذلك أن يتّخذوا عندهم من الأيادي ما يحقنون به دماءهم ويعصمون أرواحهم.

رابعًا : أنّ رسول الله ﷺ علّمنا كيف نتصرّف في

الحوادث، ونقف عند حدود مقتضيات الأحوال. ولنا من سيرته السّامية وأعماله الحكيمة آلاف من الأدلّة والآيات. ولكنّنا ابتلينا بالجمود، وضعفنا عن إدراك أسرار سيرته ودينه الفطري، ووقفنا عند حدود الألفاظ، وأخذنا نتقيّد ببعض الروايات. ولقد كان لنا من حكمة رسولنا الحكيم وعلمه الإلهي ما يرشدنا إلى أيسر السّبل وأقومها لو كنّا نعقل. ولنضرب لك أيها المتدبّر المفكّر في ذلك بعض الآيات والشواهد.

* * *

عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، القاهرة، د.ت.، ص ص 160–162.

VII

العلل الشرعية

ما معنى أن يكون حكم من الأحكام الشرعية «معلّلا» ؟.

واضح أنّ الجواب المباشر هو : أنّ الله قد أصدر ذلك الحكم لـ «علة» ؟ وهذا الجواب يطرح مسألة كلامية ذات طابع اشكالي، أي أنها لا تقبل الحل. ذلك لأنّ الحكم الشرعي الصادر عن الله هو فعل من أفعاله، والقول بأن ذلك الحكم معلل معناه أنّ أفعال الله معلّلة، أي صادرة عن «علة». وهذا هو عين الاشكالية. ذلك لأنّه إذا قلنا ان افعال الله معللة فإن ذلك يعني ان ارادة الله ليست حرة حرية مطلقة بل موجهة وخاضعة لدوافع واعتبارات أو بواعث واغراض الخ ... مما يتنافى مع الكمال المطلق الذي يتصف به الله، اضف إلى ذلك ان هناك آيات في القرآن تفيد ان الله لا يصدر في افعاله عن اية دوافع مهما كانت، وانه لا يسأل عما يفعل، وبالتالي فافعاله غير معللة اطلاقًا.

لقد انطلقنا من فرضية تقول ان افعال الله معللة فانتهينا إلى نتيجة مناقضة وهي ان افعال الله لا يمكن ان تكون معللة. لننطلق الآن من هذه النتيجة، أي لنتخذها فرضية ننطلق منها في الجواب عن السؤال المطروح. إنّ القول بأنّ أفعال الله غير معلّلة معناه أنّها لا ترمي إلى أيّ هدف ولا تصدر عن أيّة حكمة. والأفعال التي من هذا النوع لا يمكن تجنّب وصفها بالعشوائية والعبث وغير ذلك من الصفات التي تتناقض مع فكرة الكمال الإلهي. وإذا اضفنا إلى ذلك أنّ الله يصف نفسه في القرآن بأنّه حكيم لا يفعل العبث ﴿**أفحسبتم انما خلقناكم عبثا**﴾ (المؤمنون 115) إذا أضفنا مثل هذه الأدلّة الشرعية إلى تلك النتيجة المنطقية أدّى بنا الأمر إلى القول أنّ أفعال الله لا يمكن أن تكون غير معلّلة أي أنّها لا بدّ أن تكون صادرة عن «علة» ما، وهذا عكس ما انطلقنا منه. **وهكذا فإذا نحن قلنا : الأحكام الشرعية، وهي فعل من أفعال الله، أحكام معلّلة، انتهينا إلى نتيجة تفرض القول انها غير معلّلة. وإذا قلنا انها غير معللة انتهينا إلى نتيجة تفرض القول انها معللة.**

نحن هنا إذن أمام نقيضة من جنس نقائض «العقل المجرد» التي حلّلها الفيلسوف الألماني كانط، وهي شبيهة أيضًا بالنقائض الّتي وضعت الرّياضيات في أزمة خطيرة مع نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن ... فكيف عالج الفقهاء الأصوليون هذه النقيضة «الكلامية» **أولى نقائض العقل البياني** التي نصادفها ؟.

ما دام الأمر يتعلّق بمسألة كلامية فإنّ من المتوقّع أن المذهب الكلامي هو الذي سيتحكم في نوع «المخرج» الذي سيختاره الفقيه. والواقع أنّ الأمر كذلك بالفعل. وإذا نحن اردنا وضع المسألة في اطارها الأصلي من علم الكلام وجب الرجوع إلى إحدى تلك القضايا الكلامية الأولى الّتي أثيرت في العصر الأموي، قضيّة الجبر والاختيار. إنّ تقاتل المسلمين في حرب صفين أدّى إلى التساؤل، بعد نهاية الحرب، هل هؤلاء الّذين تقاتلوا كانوا مسلمين جميعا، مع أنهم ارتكبوا كبيرة، وهي قتل النفس المسلمة ؟ وهذا التساؤل جرّ إلى تساؤل آخر ؟ هل كانوا مختارين فيما فعلوه أم مجبرين على ذلك ؟ ثم صيغت المسألة بشكل عام فقيل ؟ هل الانسان هو الذي يخلق أفعاله أم أنّ الله هو الذي خلقها له ؟.

قال المعتزلة ان الانسان هو الذي يخلق افعاله بقدرة يحدثها الله فيه، وان الله لا يفعل القبيح، وإنما القبيح من فعل الانسان ولذلك سيحاسب عليه يوم القيامة. والقول بأن الله **لا يجوز أن يفعل القبيح** معناه انه يفعل الصلاح بل الاصلح، الشيء الذي يمكن ترجمته بعبارة مكافئة للأولى، بصيغة إثبات، فيقال : «**يجب على الله فعل الأصلح**» وهذا ما قال به المعتزلة، وعلى الرغم من انهم قصدوا من قولهم «يجب على الله فعل الأصلح» انه «لا يجوز صدور القبيح منه، فإن أهل السنة والاشاعرة انكروا عليهم ذلك، خصوصًا وعبارة «يجب على الله»، تُوهم بأن الله خاضع في أفعاله لسلطة أخرى فوق سلطته الشيء الذي يتناقض مع فكرة كمال الاله. كان ردّ

فعل أهل السنة اذن هو القول بأنّ الله «لا يجب عليه شيء»، لا فِعْلَ الأصلح ولا غيره، بل هو حر مختار يفعل ما يريد **﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾** (الأنبياء 23).

واضح أنّ القول بأنّ الله لا يفعل إلا الأصلح، أو «يجب عليه فعل الأصلح» معناه ان افعاله معللة، وبالتالي فالاحكام الشرعية معللة بالمصلحة. ومن هنا تكون «العلة» موجبة للحكم، أي هي التي استوجبته. فهي علة بمعنى انها الباعث على الحكم والمؤثرة فيه والموجبة له، وهذا هو موقف المعتزلة عمومًا. ولهذا نجد ابا الحسين البصري المعتزلي يعرف **العلة** كما يلي، يقول : «فاما قولنا علة فتستعمل في عرف اللغة وفي عرف الفقهاء وفي عرف المتكلمين. اما في عرف **اللغة** فتستعمل فيما اثر في امر من الأمور، سواء كان صفة أو كان ذاتًا، وسواء اثر في الفعل أو في الترك. فيقال مجيء زيد علة في خروج عمرو، ويسمون المرض علة لأنه يؤثر في فقد التصرف. واما العلة في عرف **الفقهاء** فهي ما اثرت حكمًا شرعيًا، وانما يكون الحكم شرعيًا إذا كان مستفادا من الشّرع. وأمّا في عرف المتكلّمين فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أما على الحقيقة فتستعمل في كلّ ذات أوجبت حالا لغيرها، كقول بعضهم : ان الحركة علة موجبة كون المتحرّك متحركًا. واما استعماله على المجاز فمنه ان تكون العلة مؤثرة في الاسم كقولنا : السواد علة في كون الأسود اسود، أي هو علّة في تسميته أسود. ومنه ما يؤثّر في المعنى، وهذا منه ما يؤثّر في النفي كتأثير البياض في انتقاء

السواد، ومنه ما يؤثّر في الاثبات وهذا منه ذات كتأثير السبب في المسبّب، ومنه صفة تقتضي صفة كاقتضاء صفة الجوهر كونه متحيزًا. هذه على قول شيوخنا، وانما سمّوا كلّ واحد من ذلك علّة لأنّ لها تأثيرا في الإيجاب، إلّا أنّهم لا يسمّون هذه الأقسام عللا إلّا نادرًا. وسمّوا القسم الأوّل علّة على الحقيقة لأنها موجبة على كل حال من غير شرط، وليس كذلك الأقسام الأخر» واضح إذن، وهذا ما يهمّنا هنا، أنّ العلة عند المعتزلة، سواء في الفقه أو في الكلام إنّما تسمّى علّة لأنّ لها تأثيرًا في الإيجاب، أي هي الموجبة للحكم فالإسكار يعتبرونه صفة ذاتية في الخمر وهو العلّة التي أوجبت تحريمه. ذلك هو معنى كون العلة **موجبة** في اصطلاح المعتزلة.

أمّا الأشاعرة وأهل السنّة عمومًا فهم يرفضون وصف العلة بانها موجبة بهذا المعنى، وذلك لأنهم ينطلقون كما رأينا من انه «لا يجب على الله شيء» وان افعاله غير معللة وبالتالي فالعلة الشرعية عندهم غير موجبة للحكم ولا مؤثرة فيه ولا باعثة عليه بالمعنى الذي يعطيه المعتزلة لهذه الكلمات، بل العلة عندهم مجرد **أمارة** نصبها الله علامة على الحكم. يقول الغزالي : «إعلم انا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه»، وعلى هذا فالإسكار ليس هو العلة الموجبة لتحريمه بل هو فقط وصف مناسب جعله الله أمارة لنا لنفهم سبب تحريم الخمر حتى نتمكّن من أن نقيس عليه كلّ ما فيه تلك الصفة. وفي

هذا المعنى يؤكد الغزالي ان «العلل الشرعية أمارات، وان المناسب المخيل (أي الّذي نتخيله نحن انه مناسب لتعليل الحكم) لا يوجب الحكم لذاته ولكن يصير موجبًا بإيجاب الشرع ونصبه سببًا له لأن تأثير الاسباب في اقتضاء الاحكام عرف شرعًا كما عرف كون مَسِّ الذكر مؤثرًا في إيجاب الوضوء وان لم يناسبه» وهكذا فإذا استعمل الأشاعرة لفظ «**المناسب**» فليس معناه أنّ كونه مناسبًا من الناحية العقلية هو الذي جعله موجبًا للحكم، بل هو مناسب لنا نحن لفهم العلة، أما الايجاب فهو من فعل الله. يقول الغزالي : «اما اصل تعليل الحكم واثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلّة السّمعية، لأنّ العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علة نصب الشرع إيّاها علامة».

واضح إذن أنّ اشكالية التّعليل في الفقه هي، في الأصل، إشكالية كلامية، وأنّ الخلاف بين المعتزلة، والأشاعرة في هذه المسألة، على صعيد أصول الفقه، هو امتداد للخلاف بينهم حول إحدى المسائل الكلامية الأولى : مسألة «خلق الأفعال» و «الجبر والاختيار» في ارتباطها مع مسألة «التّحسين والتّقبيح». وكما يحدث في كثير من الأحيان، فقد تنقطع الصّلة ظاهريًا بين المشاكل الفكرية وأصولها لتّتخذ لنفسها إطارًا جديدًا قد ينسى الناس أصولها وخلفياتها. وهكذا اكتسى الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في ميدان الفقه، أو حاول ان يكتسي، مظهرًا فقهيًا محضًا قد ينسى الباحث أصوله الكلامية الأولى. فالمعتزلة يدافعون ــ في هدوء ــ عن موقفهم الفقهي

الأصولي ويفسّرون معنى قولهم بأن «العلة موجبة للحكم» كما يلي : يقولون ان العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أوّلا، ثم يدرك أن لله حكمًا في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثوابًا أو عقابًا على حسب ذلك الفعل. فوصف العلة بـ : «الايجاب» هنا معناه انها معقولة المعنى، أي ان الحكم قابل للتّبرير العقلي. ويردّ عليهم خصومهم — وفي هدوء كذلك — بأن العلة إذا كان لا بدّ من وصفها بأنها موجبة فيجب أن يعني ذلك أنّ الله هو الّذي جعلها موجبة حتى تعقلها عقولنا، وبالتّالي فهي مجرّد علامة لا غير. وفي هذا المعنى يقول الرّازي (فخر الدين) : «من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول إنّ المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات» (= أي في الكيفية الّتي أجرى بها الله العادة، وهذا تعبير للأشاعرة يريدون به تجنّب القول بالسببيّة كما سنرى بعد) ويضيف الرّازي : «ومن يعللها (= احكام الله) يقول انه الوصف المفضي إلى ما يجلب للانسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا».

محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي،
ج 2 : بنية العقل العربي، الرباط، 1986،
ص ص 159–162

VIII

مباحث سياسية

وإنّي أطرح لتدقيق المطالعين رؤوس مسائل بعض المباحث التي تتعلق بها الحياة السياسية، وقبل ذلك أذكّرهم بأنّه قد سبق في تعريف الاستبداد بأنه هو الحكومة التي لا توجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم. كما استْلفتُ نظرهم إلى أنه لا عبرة بيمين من يتولى السلطة أيا كان ولا بعهده على مراعاة الدين والتقوى والحق والشرف والعدالة ومقتضيات المصلحة العامة وأمثال ذلك من القضايا الكليّة المبهمة التي تدور على ألسنة كل برّ وفاجر، وما هي في الحقيقة إلا كلام فارغ، لأنّ المجرم لا يعدم تأويلا، ولأن من طبيعة القوة الاعتساف، ولأن القوة لا تقابل الا بالقوة.

ثمّ فلنرجع للمباحث الّتي أريد طرحها لتدقيق المطالعين، وهي :

1 ــ مبحث : ما هي الأمة، أي الشّعب ؟ : هل هي

ركام مخلوقات نامية ؟، أو جمعية عبيد لمالك متغلّب ؟ أم هي جمع بينهم روابط جنس، ووطن، وحقوق مشتركة ؟؟.

2 ــ مبحث : ما هي الحكومة ؟ : هل هي إنسان وأعوانه يتسلّطون على الرّقاب والدّماء والشّرف والمال، يفعلون ما يشاؤون !، أم هي وكالة سياسية تقام من قبل الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامّة ؟؟.

3 ــ مبحث : ما هي الحقوق العمومية ؟ : هل للحكومة صفة المالكية ؟، أم صفة الأمانة والنظارة على الأملاك العمومية، مثل الأراضي والمعادن والأنهر والسّواحل والقلاع والمعابد والأساطيل والمعدّات ؟ ومثل حقوق المعاهدات والاستعمار[1]، ومثل حقوق إقامة الحكومة[2]، وتأمين العدالة وتسهيل الترقّي الاجتماعي وإيجاد التضامن الافرادي، إلى غير ذلك مما يحقّ لكلّ فرد أن يتمتّع به وأن يطمئن إليه ؟؟.

4 ــ مبحث : التّساوي في الحقوق : هل للحكومة التصرّف في الحقوق العامة، المادية والأدبية، كما تشاء بذلا وحرمانا ؟ أم تكون الحقوق محفوظة للجميع على التّساوي والشيوع؟أو موزّعة على الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبة عادلة ؟؟.

---

(1) أي التّعمير، وليس بالمعنى الشّائع عن هذه الكلمة والّذي أصبح في شيوعه مرادفا للمعنى الّذي تفيده كلمة «الإمبريالية».

(2) أي القضاء والتّحكيم.

5 ــ مبحث : الحقوق الشخصية : هل الحكومة تملك السيطرة على الأعمال والأفكار ؟ أم أفراد أحرار في الفكر مطلقا، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنّهم أدرى بمصالحهم ؟؟.

6 ــ مبحث : نوعية الحكومة : هل الأصلح هي الملكيّة المطلقة من كلّ زمام ؟ أم الملكية المقيدة ؟ وما هي القيود ؟؟ أم الرّياسة الانتخابية الدّائمة مع الحياة ؟ أو الموقوتة ؟. وهل تنال بالوراثة ؟ أو العهد ؟ أو الغلبة ؟ وهل يكون ذلك كما تشاء الصّدفة ؟ أم مع وجود شرائط الكفاءة ؟ وما هي تلك الشّرائط وكيف يصير تحقيق وجودها، وكيف يراقب استمرارها ؟؟.

7 ــ مبحث : ما هي وظائف الحكومة ؟ : هل هي إدارة شؤون الأمة حسب الرّأي والاجتهاد ؟ أم تكون مقيّدة بقانون موافق لرغائب الأمة وإن خالف الأصلح ؟.. وإذا اختلفت الحكومة مع الأمة في اعتبار الصالح، والمضرّ، فهل على الحكومة أن تعتزل الوظيفة ؟؟.

8 ــ مبحث : حقوق الحاكميّة : هل للحكومة أن تخصّص بنفسها لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة ورواتب المال، وتحابي من تريد بما تشاء من حقوق الأمّة وأموالها ؟ أم يكون التصرّف في ذلك كلّه اعطاء وتحديدا ومنعا منوطا بالأمة ؟؟.

9 ــ مبحث : طاعة الأمّة للحكومة : هل للحكومة

تكليف الانقياد المطلق ؟ أم عليها الاعتناء بوسائل التفهّم والإقناع ولو إجمالا، لتتأتّى الطاعة بإخلاص ؟؟.

10 ــ مبحث : توزيع التّكليفات : هل يكون وضع الضرائب مفوّضا لرأي الحكومة ؟ أم الأمّة تقرّر النّفقات اللاّزمة وتعين موارد المال وترتّب طرائق جبايته وحفظه ؟.

11 ــ مبحث : إعداد المنعة : هل يكون إعداد القوّة بالتجنيد والتّسلح استعدادا للدفاع مفوّضا لإرادة الحكومة إهمالا أو إقلالا أو إكثارا أو استعمالا على قهر الأمة ؟ أو يحرص على أن يكون ذلك برأي الأمّة وتحت أمرها بحيث تكون القوة منفّذة رغبة الأمة لا رغبة الحكومة ؟؟.

12 ــ مبحث : المراقبة على الحكومة : هل تكون الحكومة لا تسأل عما تفعل ؟ أم يكون للأمة حق السيطرة عليها، لأن الشأن شأنها ؟؟ فلها أن تنيب عنها وكلاء، لهم حقّ الاطلاع على كلّ شيء وتوجيه المسؤولية على أي مكان ؟؟.

13 ــ مبحث : حفظ الأمن العام : هل يكون الشخص مكلّفا بحراسة نفسه ومتعلقاته ؟ أم تكون الحكومة مكلّفة بحراسته مقيما ومسافرا حتّى من بعض طواريء الطّبيعة بالحيلولة لا بالمجازاة والتعويض ؟؟.

14 ــ مبحث : حفظ السّلطة في القانون : هل يكون للحكومة إيقاع عمل إكراهي على الأفراد برأيها ؟ أي بدون

الوسائط القانونية ؟ أم تكون السلطة منحصرة في القانون ؟ إلّا في ظروف مخصوصة وموقّتة.

15 ــ مبحث : تأمين العدالة القضائية : هل يكون العدل ما تراه الحكومة ؟ أم ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كل مؤثّر غير الشرع والحق، ومن كل ضغط حتى ضغط الرّأي العام ؟؟.

16 ــ مبحث : حفظ الدّين والأداب : هل يكون للحكومة، ولو القضائية، سلطة وسيطرة على العقائد والضمائر ؟ أم تقتصر وظيفتها في حفظ الجامعات الكبرى، كالدّين، والجنسية، واللّغة، والعادات، والآداب العمومية، على استعمال الحكمة ما أغنت الزّواجر، ولا تتداخل الحكومة في أمر الدّين ما لم تنتهك حرمته ؟؟.

17 ــ مبحث : تعيين الأعمال بقوانين : هل يكون في الحكومة، من الحاكم الأكبر إلى البوليس، من يطلق له عنان التصرّف برأيه وخبرته ؟ أم يلزم تعيين الوظائف كلياتها وجزئياتها بقوانين صريحة واضحة لا تسوغ مخالفتها ولو لمصلحة مهمة إلّا في حالات الخطر الكبير ؟؟.

18 ــ مبحث : كيف توضع القوانين ؟ : هل يكون وضعها منوطا برأي الحاكم الأكبر، أو رأي جماعة ينتخبهم لذلك ؟ أم يضع القوانين جمع منتخب من قبل الأمّة ؟؟ لأنّهم أدرى بحاجاتهم وما يلائم طبائعهم وصوالحهم، ويكون

حكمه عاما أو مختلفا على حسب تخالف الأقوام وتغيّر الظرف والزمان ؟؟.

19 ــ مبحث : هل القانون هو أحكام يحتجّ بها القويّ على الضعيف ؟ أم هو أحكام تتساوى لديها كل طبقات الناس، وله سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثّرات الأغراض والشّفاعة والشفقة، محترم عند الكافة، مضمون الحماية من قبل كل أفراد الأمة ؟؟.

20 ــ مبحث : توزيع الأعمال والوظائف : هل يكون ذلك مخصوصا بأقارب الحاكم أو عشيرته أو مقرّبيه ؟ أم توزع كتوزيع الحقوق العامة على كافة القبائل والفصائل ولو مناوبة ؟؟ مع ملاحظة الأهمية والعدد، بحيث يكون رجال الحكومة أنموذجا من الأمة، أو هم الأمة مصغّرة، وعلى الحكومة إيجاد الكفاءة والاعداد ولو بالتّعليم الاجباري.

21 ــ مبحث : التّفريق بين السّلطات السياسية والدينية والتعليم : هل يجمع بين سلطتين أو ثلاث في واحد ؟ أم تخصّص كل وظيفة من السياسة والدّين والتعليم بمن يقوم بها بإتقان ؟؟ ولا يجوز الجمع، منعا لاستفحال السلطة.

22 ــ مبحث : الترقّي في العلوم والمعارف : هل يترك للحكومة صلاحية الضّغط على القول كي لا يقوى نفوذ الأمة عليها ؟ أم تحمل على توسيع المعارف بجعل التّعليم الابتدائي عموميا بالتشويق أو الإجبار، ثم التّوسيع مسهلا، وجعل التعليم والتعلّم حرّا مطلقا ؟؟.

23 ــ مبحث : التّوسيع في الزراعة والصنائع والتجارة : هل يترك ذلك للنّشاط المفقود في الأمة ؟ أم تلزم الحكومة بالاجتهاد في تسهيل مضاهاة الأمم السائرة، لا سيما المزاحمة والمجاورة، كيلا تهلك الأمة بالحاجة لغيرها أو تضعف بالفقر ؟؟.

24 ــ مبحث : السّعي في العمران : هل يترك ذلك لإهمال الحكومة أو آنهماكها فيه ؟ أم تحمل على آتّباع الاعتدال المتناسب مع الثروة العمومية بدون آلتفات للتّفاخر بالتّزيينات البلديّة الغير مفيدة ماديّا ؟؟.

25 ــ مبحث : السّعي في رفع الاستبداد : هل ينتظر ذلك من الحكومة ذاتها ؟ أم نوالُ الحريّة ورفعُ الاستبداد، رفعا لا يترك مجالا لعودته، من وظيفة عقلاء الأمّة وسراتها ؟؟.

عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد،
الأعمال الكاملة، ط القاهرة، **1970**
ص ص **429-433**.

IX

التأسيس الجديد

وفي هذا المستوى من النّظر يكاد يستوي التيّار الماركسي مع غيره ممّا تقدّم بيانه من تيّارات، فإنّها جميعا في ظهورها في هذه الفترة التّاريخية بالذّات وفي اكتساحها لفضاءات مختلفة الحجم والأهمية في مستوى الخطاب ومستوى الواقع معا ثم في ما سيقت إليه أو سيق إليه أصحابها من مواقف، إنّها في كلّ ذلك إنّما تمثّل شهادة واحدة، وإن اختلفت الصّيغ، على حقيقتين لعلّهما من أخصّ ما يميّز هذه الفترة في تاريخ الفكر العربي، فالأولى هي دلالتها جميعا على الحضور المتزايد لهاجس التجاوز ومشروعيته التّاريخية، فإنّ الأزمة الّتي آل إليها مشروع النّهضة قد أوجدت في مستوى الواقع والفكر وضعا يتّسم بالتعطّش إلى الجديد وفتح آفاق غير معهودة في جميع المجالات، غير أنّ ما آبتلي به الفكر العربي من نزعة نفعية تجعله في جميع الحالات يستعجل النتائج قبل أن يتدبّر مقدّماته حق التدبّر ويشرئبّ إلى الغايات قبل التثبت من حقيقة ما يضرب فيه من المسالك وما يصطنع أو يصطنع

له من المناهج ممّا لعلّ بعضه أن يكون راجعا إلى أسباب مركوزة في أصول الفكر وملابسات تكونه وإن كان بعضه الآخر متأتّيا بكل تأكيد من خصوصية اللحظة التاريخية بما هي لحظة تأزّم وانسداد في الآفاق ممّا يمنع الفكر من أن يتعاطى نشاطه بأدنى ما يقتضيه من «الاطمئنان» بحيث تتاح الرؤية الواضحة ويتيسّر التقدّم وهذا ما لا يكون إلّا بما تمتنع عنه لحظات التأزّم الخطير في حياة المجتمعات وهو هذا الحدّ الأدنى من التباين عن الواقع، قلت إنّ هذا كلّه قد جعل الوضع المذكور طيّعا لذوي المآرب المختلفة، قابلا للتوظيف بكلّ سهولة لإشهار الدعوات إلى الحلول الجاهزة وما تفرزه أو يفرزها من روح الاختزال وآلية التبسيط، ثم لا يكاد الكلام يقف عند حدّ لو أردنا إحصاء ما يقترن بهذا كلّه من ظواهر ففي أحشاء مثل هذا الوضع المعقّد تعشّش آفة التعصّب والتحجّر وينتعش رديفها وقرينها وهو نزعة الإلغاء والاقصاء في التعامل مع الآخرين من ذوي الرأي المخالف.

وها هنا تكمن على ما يبدو لي الحقيقة الثانية التي تشهد عليها هذه التيارات الثلاثة التي أخذت تتنازع الخطاب العربي في قضيّة المرأة، وهي دلالتها على قصور الخطاب العربي وقصور الفكر الذي أنتجه عن إنجاز ذلك المطلب التاريخي المشروع الذي هو تجاوز فكر النهضة وتجاوز الواقع المؤسّس عليه مما أوشك أن يحوّل هذه العبارة، عبارة التجاوز، في حالات كثيرة إلى مجرّد شعار برّاق فضفاض ليس من ورائه شيء.

وكأنّ قضيَّة المرأة في هذا المستوى من النظر لا تعدو أن تكون عيّنة دالة على وضعية عامّة شاملة لمختلف قطاعات الفكر السياسية والاجتماعية والثقافية على حدّ السواء. ولو أردنا أن ندرك الأسباب العميقة المتنوّعة التي تكمن وراء هذا الوضع لاحتاج الأمر من أنواع المباحث وتعدّد مستويات النظر إلى ما لا ندّعي القدرة عليه فضلا عن أن حدود هذا العمل لا تسمح به، ولكن من الثابت أن مجموع هذه الأسباب مهما اختلفت وتعدّدت فإنها لا تخرج عن كونها أجزاء من إشكالية واحدة معقّدة متعدّدة الوجوه والتجليّات وصورتها ان الفكر العربي يريد أن ينجز أو يطلب منه أن ينجز ما لا تتوفّر له الأدوات الضرورية لإنجازه، إذ كيف يمكن للفكر أن ينجز مهمّة النقد وهو محكوم ببنية إطلاقية إقصائية مناوئة للنقد روحا ومنهجا والحال أنّ ممارسة النقد الحق تقتضي أوّل ما تقتضي تشريع الوظيفة النقدية وتأسيسها وتأصيلها في بنية الفكر الذي يتعاطاها وينتج من تعاطيه ما ينتج من ضروب الخطاب ؟.

ما الّذي جعل الفكر كذلك ؟ وأيّ سلطة أوكَلَتْ إليه هذه المهمّة ؟.

لسنا نستند في ذكر ما سبق إلى غير التطور التاريخي بمختلف أبعاده فهو الّذي أفضى بمشروع النهضة ونموذج التقدّم المبنيّ عليه إلى طريق مسدود كان من نتائجه انحلال ما كان قد تحقّق أو ظنّ أنّه تحقّق من الوفاق المنشود بين

الأصالة والمعاصرة على يدي رواد التيّار السّائد في فكر النّهضة وهو ما يتواضع على تسميته بالتّيار الإصلاحي. ومعنى هذا أنّه قد لا يحقّ الكلام على أزمة في النهضة العربية إلاّ من حيث أنها منسوبة في المقام الأوّل إلى هذا التيار بالذات. إنّ هذا التيّار الّذي كان من السيادة والشيوع. وكان خطابه من الإتّساق والقوة في الظاهر على الأقل ما خوّل له أن يعزّز مشروعيته التاريخية فيطغى على ما عداه ويحدث نتيجة لذلك ضرب من التماهي بينه وبين نهضة المجتمع عموما، إنّ هذا التيار قد فقد مصداقيته اذ بات قاصرا عن إنجاز عملية التأسيس الجديد في ظل اللحظة التاريخية الجديدة. فهكذا تفكّكت المعادلة التي يقوم عليها فانحلّ إلى مركّباته الأولية ونشأ هذا الوضع الذي يسم واقع الفكر والحياة العربيّين في مختلف المجالات : تيارات مختلفة متنازعة من جنس ما تقدّم بيانه تستمدّ لا محالة مشروعية وجودها من واقع الأزمة وإفرازتها المختلفة، فأمّا العلّة في استمرارها، على ما هي عليه، بل واستحكامها المتزايد مع ما ينجرّ عن هذا وذاك من نتائج، كلّ هذا لا مصدر له إلاّ في استمرار التيار والموقف التأسيسي في قصوره عن أن ينجز، بما يتوفّر له من رصيد الخبرة التاريخية والأدوات المعرفيّة، ما وفّق إلى إنجازه روّاد النّهضة في إطار لحظتهم التاريخية المخصوصة وبما أتيح لهم من الأدوات المعرفية المخصوصة أيضا.

وعلى هذا النّحو تتبلور الإشكالية الراهنة في فكر النهضة فإنما هي في هذا التفاوت بين ما يقتضيه التاريخ من تجاوز

من جهة وبين ما يقضي على الفكر بالقصور عن إنجاز ما تتطلّبه اللّحظة التاريخية من جهة أخرى.

فأين العلّة وأين المعلول في هذا الوضع ؟ أو قل ما طبيعة الأزمة أهي إيديولوجية في المقام الأوّل أم معرفيّة ؟ ثم لما كان التّيار الموسوم بالإصلاحية يحيل من حيث محتواه الاقتصادي والاجتماعي على واقع الطبقة البورجوازية الناشئة وهمومها ومطالبها منذ أواخر القرن التّاسع عشر على ما بيّنا ذلك في غير ما فصل من هذا الكتاب، لمّا كان ذلك على هذه الصفة أفلا يعدّ المآل الّذي آن إليه مشروع النّهضة بعد حوالي قرن من الزّمن شاهدا على أزمة هذه الطّبقة دون سواها من التّشكيلات الاجتماعية ؟ أو لعلّه أن يكون تعبيرا عن فكّ الارتباط الّذي كان قائما بين نهضة هذه الطّبقة ونهضة عموم المجتمع، وإنّ طبيعة الأزمة إذن في غير ما تقدّم فلا هي إيديولوجية ولا هي معرفية وإنما هي اجتماعية في المقام الأوّل يقتضي تجاوزها الإقبال على واقع المجتمع بالممارسة العمليّة على اختلاف اشكالها ومجالاتها.

فلا تذهبنّ إلى حيث يحملك تمويه الظّنون فتشرئبّ إلى طلب الأجوبة وتُسابق إلى إطلاق الأحكام، ولكن اعلم على أيّة حال أنّ أوضاع الفراغ ممّا يأباه منطق الفكر بالطبع والضرورة وتنبو عنه تجارب التّاريخ ونواميس الحياة جميعا.

فرج بن رمضان، قضيّة المرأة في فكر النهضة، صفاقس، 1988، ص ص 93-96.

قائمة المصادر والمراجع

أ- العربية

- الشيخ محمد حسن **آل ياسين**،
هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، ط 4، بيروت، 1975 (ط 1، 1971).
- سيف الدين **الآمدي**،
الإحكام في أصول الأحكام، 4 ج، بيروت، د.ت.
- **ابن أبي زيد** القيرواني،
الرسالة، تونس، د.ت.
- **أحمد ابن أبي الضياف**،
ــ إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 8 ج، تونس، 1963-1966.
ــ رسالة في المرأة، حوليات الجامعة التونسية، عدد 5 (1968).

- **ابن تيمية**،
موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، القاهرة، 1951.
- **ابن الجوزي**،
المنتظم، حيدر اباد، د.ت.
- **ابن حزم**،
الإحكام في أصول الأحكام، 8 ج في 2 م، القاهرة، د.ت.
- محمد بن مصطفى **ابن الخوجة**،
ــ الاكتراث في حقوق الإناث، الجزائر، 1895.
ــ اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب، الجزائر، 1907.
- **ابن رشد**،
بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2 ج، القاهرة، د.ت.
- محمد الطّاهر **ابن عاشور**،
ــ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، 1976.
ــ التحرير والتنوير، 30 ج، تونس، 1984.
ــ مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366 هـ.
ــ نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، 1344 هـ.
- **ابن قيّم الجوزية**،
أعلام الموقّعين عن رب العالمين، 4 ج، بيروت، 1973.

- محمود **أبورية**،
أضواء على السنة المحمّدية أو دفاع عن الحديث، ط 3، القاهرة، د.ت.
- عبد الجليل عيسى **أبو النصر**،
اجتهاد الرسول، القاهرة، 1950/1369.
- القاضي **أبو يعلى**،
ــ الأحكام السلطانية، القاهرة، 1938/1356.
ــ كتاب المعتمد في أصول الدين، بيروت، 1974.
- محمد **أركون**،
الفكر العربي، بيروت ــ الجزائر، 1982.
- أبو الحسن **الأشعري**،
الإبانة عن أصول الديانة، دمشق ــ بيروت، 1981/1401.
- جمال الدين **الأفغاني**،
الردّ على الدّهريّين، القاهرة، د.ت.
- محمد **إقبال**،
پيام مشرق، كراتشي، 1951.
- أحمد **أمين**،
ــ زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، 1948.
ــ ضحى الإسلام، 3 ج، ط 5، القاهرة، 1956 (ط 1، 1935).
ــ يوم الإسلام، القاهرة، 1958.
- حسين أحمد **أمين**،

حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، بيروت، 1985.

- عثمان **أمين**
الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، 1964.
- قاسم **أمين**،
الأعمال الكاملة، بيروت، 1976.
- عبد العلي محمد بن نظام الدين **الأنصاري**،
فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور، على هامش المستصفى للغزالي.
- فرح **أنطون**،
المؤلفات الفلسفية، بيروت، 1981.
- علي **أومليل**،
الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، 1985.
- عضد الدين **الإيجي**،
المواقف، 8 ج، القاهرة، 1907/1325.
- **باحثة البادية** : انظر ملك **حفني ناصف**.
- عمر ابن ابراهيم **البرّي** المدني،
سيف الحق على من لا يرى الحق، تونس، 1341 (!).
- أبو الحسين **البصري**،
المعتمد في أصول الفقه، 2 ج، دمشق، 1384/1964-1965.
- حفيظة **البصلي**،
ولماذا لا تنفق الزوجة على زوجها ؟ جريدة الشروق، 14-4-1989.

- عبد القاهر **البغدادي**،
  كتاب أصول الدين، استانبول، 1346/1928.
- عبد الحميد **بن باديس**،
  آثار ابن باديس، 4 ج، ط 1، الجزائر، 1388/1968.
- حمادي **بن جاء بالله**،
  تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، تونس، 1986.
- فرج **بن رمضان**،
  قضية المرأة في فكر النهضة، صفاقس، 1988.
- محمد الصّالح **بن مراد**،
  الحداد على امرأة الحدّاد، تونس، 1350/1931.
- مالك **بن نبي**،
  الظاهرة القرآنية، بيروت، د.ت.
- جمال **البنّا**،
  حرية الاعتقاد في الإسلام، ط 2، القاهرة، 1981.
- حسن **البنّا**،
  رسائل الإمام الشهيد، ط 2، المؤسسة الإسلامية، 1981.
- **بنت الشاطىء** : انظر عائشة **عبد الرحمان**.
- محمد **البهي**،
  الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر. مشكلات الحكم والتوجيه، القاهرة، 1965.
- محمد أحمد حسنين **البولاقي** :
  الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس، القاهرة 1899.

- القاضي **البيضاوي**،
أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، 1344 هـ.
- حسن **الترابي**،
ـ تجديد أصول الفقه الإسلامي، ط 2، تونس، 1981/1401.
ـ مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية، تونس، 1986.
- محمد عابد **الجابري**،
نقد العقل العربي، ج 1 : تكوين العقل العربي، بيروت، 1984؛
ج 2 : بنية العقل العربي، الدار البيضاء، 1986.
- **الجاحظ**،
ـ البيان والتبيين، 2 ج، القاهرة، 1948/1367.
ـ الحيوان، 7 ج، ط 3، بيروت، 1969/1388.
- عبد العزيز **جاويش**،
الإسلام دين الفطرة والحرية، القاهرة، د.ت.
- **فهمي جدعان**،
ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، 1979.
ـ نظرية التراث، عمّان، 1985.
- **الجرجاني**،
التعريفات، تونس، 1971.
- حسين **الجسر**،
ـ الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، القاهرة، د.ت.

ـــ الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، بيروت، 1887/1306.

● هشام **جعيط**،

الطقوس والعبادات ودورها في الحياة المعاصرة، حديث حول ـــ، مجلة الإذاعة، تونس، سنة 7، عدد 167؛ 21-2-1966.

● صلاح الدين **الجورشي**،

الحركة الإسلامية في الدوامة. حوار حول فكر سيد قطب، تونس، 1985.

● طنطاوي **جوهري**،

الجواهر، 26 ج، ط 2، القاهرة، 1350 هـ.

● محمد عزيز **الحبابي**،

الشخصانية الإسلامية، القاهرة، 1969.

● محمد بن الحسن **الحجوي**،

الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 4 ج، الرباط ـــ فاس ـــ تونس، 1345-1349/1926-1931.

● الطاهر **الحدّاد**،

امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، 1972 (ط 1، 1930).

● طلعت باشا **حرب**،

ـــ تربية المرأة والحجاب، القاهرة، د.ت.

ـــ القول الأخير في المرأة والحجاب، القاهرة، د.ت.

● علي **حسب الله**،

أصول التشريع الإسلامي، القاهرة، 1976.

● طه **حسين**،
الفتنة الكبرى، ط 6، القاهرة، 1966 (ط 1، 1947).
● محمد كامل **حسين**،
الذكر الحكيم، القاهرة، د.ت.
● مَلَك **حفني ناصف**، باحثة البادية،
آثار ...، جمع وتبويب مجد الدين حفني ناصف، بيروت، 1929/1348.
● حسن **حنفي**،
التراث والتجديد، تونس، د.ت. (مصورة عن ط. القاهرة، 1980).
● خالد محمد **خالد**،
ـ الديمقراطية أبدا، ط 4، بيروت، 1974 (ط 1، 1953).
ـ من هنا نبدأ، ط 9، القاهرة، 1958 (ط 1، 1951).
● عبد الكريم **الخطيب**،
الخلافة والإمامة، القاهرة، 1963.
● محمد عجاج **الخطيب**،
السنة قبل التدوين، القاهرة، 1963.
● محمد أحمد **خلف الله**،
ـ إشكالية التراث والعلوم الاجتماعية، في : إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، بيروت 1984.
ـ الفن القصصي في القرآن الكريم، ط 4، القاهرة، 1972.

ـ القرآن وتحرير العقل البشري، في : القرآن، نظرة عصرية جديدة، بيروت، 1972.
ـ القرآن والدولة، ط 2، بيروت، 1981.
ـ مفاهيم قرآنية، الكويت، 1984.

- عبد الوهاب **خلاف**،

ـ علم أصول الفقه، القاهرة، 1956/1376.
ـ مصادر التشريع فيما لا نص فيه، القاهرة، 1955.

- محمد رشاد **خليفة**،

دلالات جديدة في إعجاز القرآن، القاهرة، د.ت.

- أمين **الخولي**،

التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم، القاهرة، 1944.

- **خير الدين** التونسي،

أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس 1972 (ط 1، 1867).

- عبد المجيد **خيري**،

الرفع المتين في الردّ على حضرة قاسم أمين، القاهرة، 1899.

- محمد حسين **الذهبي**،

التفسير والمفسرون، 3 ج، القاهرة، 1961/1381.

- فخر الدين **الرازي**،

مفاتيح الغيب، 26 ج، طهران، د.ت.

- محمد رشيد **رضا**،

ـ تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، القاهرة، 1931.
ـ ومحمد عبده : تفسير المنار، 12 ج، القاهرة.

ـــ الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، 1341 هـ.

ـــ الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، دمشق، د.ت.

- محمد عبد العظيم **الزرقاني**،

المنهل الحديث في علوم الحديث، القاهرة، 1947/1366.

- **الزركشي**،

البرهان في علوم القرآن، 4 ج، بيروت، 1988/1408.

- خير الدين **الزركلي**،

الأعلام، 8 ج، ط 5، بيروت، 1980.

- نظيرة **زين الدين**،

ـــ السفور والحجاب، بيروت، 1928/1346.

ـــ الفتاة والشيوخ، بيروت، 1929/1348.

- أحمد موسى **سالم**،

الإسلام وقضايانا المعاصرة، القاهرة، 1970.

- مصطفى **السباعي**،

ـــ اشتراكية الإسلام، ط 3، القاهرة، د.ت.

ـــ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القاهرة، 1380 هـ.

- طه عبد الباقي **سرور**،

دولة القرآن، القاهرة، 1961.

- نوال **السعداوي**،

المرأة والجنس، ج 2: الأنثى هي الأصل، بيروت، 1974.

- جلال الدين **السيوطي**،

الإتقان في علوم القرآن، القاهرة 1967/1387؛ بيروت، 1973.

- أحمد لطفي **السيد**،

المنتخبات، ج 1، القاهرة، 1937؛ ج 2، القاهرة، 1945.

- **الشافعي**،

ــ الرسالة، ط 2، القاهرة، 1979/1399.

ــ الأم، 7 ج، بيروت، 1973/1393.

- أحمد محمد **شاكر**،

الباعث الحثيث (شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير وبهامشه)، ط 2، القاهرة، 1951/1370.

- شفيق **شحاته**،

الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية، بيروت، 1960.

- هشام **شرابي**،

المثقفون العرب والغرب، ط 2، بيروت، 1978 (ط 1، 1971).

- عبد المجيد **الشرفي**،

ــ الإسلام والعنف في : الملتقى الإسلامي المسيحي الأول، تونس، 1976.

ــ حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، في : قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي، تونس 1987.

ــ الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية

القرن الرابع / العاشر، تونس، 1986.
ــ المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني، في : القراءة والكتابة، تونس، 1989.

- هند **شلبي**،

التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، تونس، 1985.

- محمود **شلتوت**،

الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، د.ت.

- الفضل شلق،

من العقل الفقهي في الإسلام، في : مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 2، شتاء 1989.

- منجي **الشملي**،

قضية المرأة في تفسير المنار، في : حوليات الجامعة التونسية، عدد 3، 1966.

- عبد الوهاب عبد العزيز **الشيباني**،

حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عمّان، 1980.

- صبحي **الصالح**،

علوم الحديث ومصطلحه، ط 13، بيروت، 1981 (ط 1، 1959).

- مصطفى **صبري**،

قولي في المرأة، القاهرة، 1344 هـ.

- محمد توفيق **صدقي**،

ــ الإسلام هو القرآن وحده، في: مجلة المنار، م 9، 1906.

ـ ردّ لردّ، في : مجلة المنار، م 9، 1906.

- حسن **صعب**،

الإسلام وتحديات العصر، ط 2، بيروت، 1971.

- عبد المتعال **الصعيدي**،

الحرية الدينية في الإسلام، ط 2، القاهرة، د.ت.

- محمد **الطالبي**،

تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس، 1968.

- محمد أسعد **طلس**،

محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، القاهرة، 1958.

- محمود محمد **طه**،

ـ الرسالة الثانية من الإسلام، د.م.و ت. (ط 1، 1967).

ـ القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، أم درمان، 1971.

- رفاعة رافع **الطهطاوي**،

ـ تخليص الإبريز في تلخيص باريس، القاهرة، 1974.

ـ الأعمال الكاملة، بيروت، 1973.

- أبو الحسن **العامري**،

الإعلام بمناقب الإسلام، القاهرة، 1387/1967.

- زيدان **عبد الباقي**،

علم الاجتماع الديني، القاهرة، د.ت. (1982 ؟).

- محمد فؤاد **عبد الباقي**،

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، طبعات عديدة.

● القاضي **عبد الجبار**،
المغني في أبواب التوحيد والعدل، نشر منه 14 ج في القاهرة.

● علي **عبد الرازق**،
الإسلام وأصول الحكم، بيروت، 1972 (ط 1، 1925).

● عائشة **عبد الرحمان**، بنت الشاطىء،
القرآن والتفسير العصري، القاهرة، 1970.

● محمد **عبده**،
ــ تفسير المنار، انظر محمد رشيد **رضا**.
ــ رسالة التوحيد، ط 17، القاهرة، 1376 هـ.

● ليليا **العبيدي**،
جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، 1987.

● عبد الكريم **عثمان**،
النظام السياسي في الإسلام، بيروت، 1968.

● فتحي **عثمان**،
ــ أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2، بيروت، 1984.
ــ الفكر الإسلامي والتطور، ط 2، الكويت، 1969.

● عبد الله **العروي**،
مفهوم الدولة، ط 2، بيروت ــ الدار البيضاء، 1983.

● جمال الدين **عطية**،

البنوك الإسلامية، قطر، سلسلة كتاب الأمة، عدد 13، 1986/1407.

- صادق جلال **العظم**،

نقد الفكر الديني، ط 3، بيروت، 1972.

- يوسف **العظم**،

رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب، حياته ومدرسته وآثاره، دمشق ـــ بيروت، 1980.

- محمد **عمارة**،

الإسلام والسلطة الدينية، ط 2، بيروت، 1980.

- عبد القادر **عودة**،

الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، 1951/1370.

- سيد **عويس**،

رسائل إلى الإمام الشافعي، القاهرة، 1978.

- أبو حامد **الغزالي**،

ـــ الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، 1969/1388.

ـــ المستصفى من علم الأصول، 2 ج، بيروت، د.ت. (مصورة عن ط بولاق، 1325 هـ).

- محمد **الغزالي**،

ـــ الإسلام والاستبداد السياسي، ط 2، بيروت، 1961.

ـــ من هنا نعلم، القاهرة، 1951.

- مصطفى **الغلاييني**،

نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الآنسة نظيرة زين الدين، بيروت، 1928/1346.

- راشد **الغنوشي**،
المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، تونس، د.ت. (1988 ؟).
- علال **الفاسي**،
ــ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الرباط، 1979.
ــ النقد الذاتي، دار الكشاف، 1966 (ط 1، 1951).
- حمزة **فتح الله**،
باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام، القاهرة، 1890/1308.
- جابر حمزة **فراج**،
البرهان اليقيني للردّ على كتاب نقد الفكر الديني، بيروت، 1970.
- مهدي **فضل الله**،
مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، بيروت، 1978.
- أحمد شوقي **الفنجري**،
الحرية السياسية في الإسلام، ط 2، الكويت، 1983.
- **فنسنك**، انظر : ونسنك.
- محمد جمال الدين **القاسمي**،
ــ دلائل التوحيد، ط 2، القاهرة، 1914/1332.
ــ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دمشق، 1925/1353.

ـ محاسن التأويل، القاهرة، 1960/1357.

● **القرآن الكريم**.

● يوسف **القرضاوي**،

الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت، 1964.

● سيد **قطب**،

ـ الإسلام ومشكلات الحضارة، بيروت، 1962.

ـ في ظلال القرآن، 6 ج، ط 8، بيروت، 1978.

ـ معالم في الطريق، القاهرة، 1964.

● عبد الحي **الكتاني**،

التراتيب الإدارية، 2 ج، بيروت، د.ت.

● محمد بن جعفر **الكتاني**،

الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرّفة، بيروت، 1932.

● صالح **كركر**،

رؤى في النظام الاقتصادي في الإسلام، تونس، 1984.

● عبد الرحمان **الكواكبي**،

الأعمال الكاملة، بيروت، 1975.

● وجيه **كوثراني**،

مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، 1980.

● شكري **لطيف**،

الإسلاميون والمرأة : مشروع الاضطهاد، ط 2، تونس، 1988.

● هـ. **لوفيفر**،

ما الحداثة ؟ ترجمة كاظم جهاد، بيروت، 1983.

- أبو منصور **الماتريدي**،
كتاب التوحيد، بيروت، 1970.
- أبو الحسن **الماوردي**،
الأحكام السلطانية، ط 2، القاهرة، 1966/1386.
- محمد **المبارك**،
نظام الإسلام. الحكم والدولة، ط 4، دار الفكر، 1981.
- عبد المجيد عبد السلام **المحتسب**،
اتجاهات التفسير في العصر الحديث، بيروت، 1973/1393.
- صبحي **المحمصاني**،
ــ أحكام حقوق الإنسان، بيروت، 1979.
ــ الأوضاع التشريعية في الدول العربية، بيروت، 1965.
- مصطفى **محمود**،
القرآن، محاولة لفهم عصري، بيروت، 1970.
- حسين تاجي محمد **محيى الدين**،
تسعة عشر ملكا. بيان أن فرية الإعجاز العددي للقرآن خدعة بهائية، ط 2، القاهرة، 1985.
- محمد بخيت **المطيعي**،
حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، 1344 هـ.
- **الملتقى** الإسلامي المسيحي الثالث : حقوق الإنسان، تونس، 1985.
- أبو الأعلى **المودودي**،

المصطلحات الأربعة، الكويت، 1977.

- محمد يوسف **موسى**،

ـــ محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، 3 ج، القاهرة، 1954-1956.

ـــ نظام الحكم في الإسلام، ط 2، دار المعرفة، 1964.

- ريتشرد **ميتشل**،

الإخوان المسلمون، دراسة أكاديمية، القاهرة، 1977.

- تقي الدين **النبهاني**،

ـــ الدولة الإسلامية، د.م.وت.

ـــ نظام الحكم في الإسلام، د.م.وت.

ـــ نظام الإسلام، د.م.وت.

- محمد عزت **نصر الله**،

الرد على صادق العظم، بيروت، 1970.

- عبد الرزاق **نوفل**،

ـــ الإعجاز العددي للقرآن الكريم، 3 ج، القاهرة، 1975-1976.

ـــ معجزة الأرقام والترقيم في القرآن الكريم، القاهرة، 1970.

- محمد **النويهي**،

نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، 1983.

- احميدة **النيفر**،

من الردّة إلى الإيمان إلى وعي التناقض، **في** : مجلة دراسات إسلامية مسيحية، عدد 13، روما، 1987.

● حسن **الهضيبي**،
دعاة ... لا قضاة، القاهرة، 1979.
● **الوثائق المجمعية** للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، 3 ج، بيروت، 1969.
● محمد فريد **وجدي**،
المرأة المسلمة، القاهرة، 1912/1330.
● أ.ي.، **ونسنك**،
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، 7 ج، ليدن 1936 واستانبول ــ تونس، 1987.

ب - الأعجمية

• A. ABDELMALEK,

— **La pensée politique arabe contemporaine,** Paris, 1970.

— A. A. BELAL, H. HANAFI, **Renaissance du monde arabe,** Duculot - SNED, 1972.

• Sami A. Aldeeb ABU SAHLIEH,

Liberté religieuse et apostasie dans l'Islam, in **Praxis juridique et religion, 3** (1986).

• M. ALLARD,

Un essai d'anthropologie musulmane, in **Travaux et Jours, n° 32** (1969).

• M. ARKOUN,

Lectures du Coran, Paris, 1982.

• G. BALANDIER,

Anthropo-logiques, Paris, 1974.

• J.M.S BALJON,

Modern Muslim Koran Interpretations (1880 -1960), Leiden, 1961.

• Djamchid BEHNAM et Soukina BOURAOUI,

Familles musulmanes et modernité, Paris, 1985.

• A. - A. BELAL : Voir A. ABDELMALEK.

• G. BERGSTRÄSSER : Voir Th. NÖLDEKE.

• S. BOURAOUI : Voir Dj. BEHNAM.

• P. BOURDIEU,
Le sens pratique, Paris, 1980.

• M. BUCAILLE,
La Bible, le Coran et la Science, Paris, 1976.

• Wendy BUONAVENTURA,
Les mille et une danses d'Orient, Paris, 1989.

• O. CARRÉ,
Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Paris, 1984.

• P. CASPAR,
— *L'exégèse scientifique ... : Voir J.* JOMIER.
— *Le renouveau du Mo'tazilisme,* in **M.I.D.E.O, n° 4** (1957).
— Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman, in **Studia Missionalia, Vol XX** (1971)

• A. CHARFI,
La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, in **Islamochristiana,** n° 8 (1982)

• M. CHARFI,
Islam et droits de l'Homme, in **Islamochristiana,** n° 9 (1983)

• Mounira CHELLI,
Est-il vrai que la femme se libèrera en libérant sa sexualité, in **Psychologie différentielle des sexes,** Tunis, 1986.

• Alev Lytle CROUTIER,
Harems, le monde derrière le voile, Paris, 1989.

• H. DJAIT,
La personnalité et le devenir arabo-islamique, Paris, 1974.

• J. - M. DOMENACH,
Approches de la modernité, Paris, 1986.

• **Encyclopédie de l'Islam** (E. I.), 2e éd. Leiden, 5 vol. parus.

• **Encyclopœdia Universalis**, Paris, 1985.

• E. Evans - PRITCHARD,
La femme dans les sociétés primitives, Paris, 1971.

• K. FARUKI,
Ijmá' and the gate of ijtihád, karachi, 1954.

• J. HABERMAS,
Le discours philosophique de la modernité, Paris, 1988.

• Philip E. HAMMOUD, ed.
The sacred in a secular age, Univ. of California Press, 1985.

• H. HANAFI
— **Les méthodes d'exégèse. Essai sur les fondements de la compréhension**, Le Caire, 1965.
— Voir A. ABDELMALEK

• P. HAZARD,
La crise de la conscience européenne (1680 - 1715), Paris, 1961 .

• G. HOURANI,
The basis of authority of consensus in sunnite Islam, in **Studia Islamica** (S. I.), XXI (1964).

• J. J. G. JANSEN,
The interpretation of the koran in modern Egypt, Leiden, (1980).

• J. JOMIER,
— **Le commentaire coranique du Manár**, Paris, 1954.
— et P. CASPAR, *L'exégèse scientifique d'après le cheikh Amin al-khúli,* in **M. I. D. E.O.** , 4 (1957).

• G. KEPEL,
Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Egypte contemporaine, Paris, 1984.

• H. KÜNG,
Le christianisme et les religions du monde, Paris, 1986.

• M. A. LAHBABI,

De l'être à la personne, Paris, 1954.

- A. LAROUI,
  L'idéologie arabe contemporaine, Paris, 1967.
- H. LEFEBVRE,
  Introduction à la Modernité, Paris, 1962.
- Cl. LEVI -STRAUSS,
  Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949.
- J. - Fr. LYOTARD,
  La condition postmoderne, Paris, 1979.
- I. MADKOUR et autres,
  Les Musulmans, Paris, 1971.
- Ali MAGDOUDI,
  Le totem de l'Elysée, in **Le Monde** du 29-4-1988.
- Ida MAGLI,
  Le matriarcat comme reflet mythique de la culture, in Ida MAGLI et Ginevra Conti ODORISIO, **Matriarcat et / ou pouvoir des femmes**, Paris, 1983.
- C. MANSOUR,
  L'autorité dans la pensée musulmane, Paris, 1975.
- A. MERAD,
  L'Islam contemporain, coll. que sais-je ? n° 2195, Paris, 1984.
- R. P. MITCHELL,
  The society of the Muslim Brothers, Oxford, 1969.
- Th. NÖLDEKE, F. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl,
  Geschichte des Qorans, T. 1 et 2, Leipzig, 1919; t. 3, Leipzig, 1938.
- Mireille PARIS,
  Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman. Etat bibliographique. **Travaux et documents de l'I.R.E.M.A.M.**, n° 9, Aix-en-Provence, 1989.
- Octavio PAZ,
  Poésie et modernité, in **Le Monde** du 16-6-1988.

• O. PRETZL : Voir Th. NÖLDEKE.

• Ed. RABBATH,
Mahomet, prophète arabe et fondateur d'Etat, Beyrouth, 1981.

• M. RODINSON,
— **Islam et capitalisme,** Paris, 1966.
— **Marxisme et monde musulman,** Paris, 1972.

• J. SCHACHT,
— **Introduction to Islamic Law,** Oxford, 1964. Trad fr : *Introduction au droit musulman,* Paris, 1983.
— **The origins of muhammadan jurisprudence,** Oxford, 1959.

• D. SHAYEGAN,
Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?, Paris, 1982.

• F. SCHWALLY : Voir Th. NÖLDEKE.

• Ph. SOLLERS,
L'Islam secret, in **Le Monde** du 8-12-1989.

• M. TALBI,
Religions *Liberty : A muslim perspective,* in **Islamochristiana,** n° 11 (1985).

• R.C. ZOEHNER,
Inde, Israël, Islam : religions mystiques et révélations prophétiques, Paris, 1965.

الفهـــرس

قائمة المصادر والمراجع

سحب من هذا الكتاب 3.000 نسخة في طبعته الثانية

المطبعة الأساسية

المنطقة الصناعية ـ بن عروس

تونس

موافقات

صدر عن هذه السلسلة

في قراءة النص الديني

تأليف : جمع من الأساتذة

العامل الديني والهوية التونسية

سعد غراب

كيف نهتم بالتراث

سعد غراب

الإسلام والحداثة

عبد المجيد الشرفي

المشاركة السياسية في المغرب العربي

المنصف وناس

أضواء على كتب السيرة النبوية

علي العريبي

ISBN 9973-12-154-6 (ج 4)
9973-12-140-6

الثمن بتونس 4،550 د.ت